Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ

Збірник наукових праць

ВИПУСК 26

Київ
2008

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ: Збірник наукових праць.
Випуск 26. – К.: УНІСЕРВ, 2008. – 166 с.

Редакційна колегія:
В.Ф.КОЛЕСНИК, д-р іст. наук (голова);
Г.А.СКРИПНИК, академік НАН України;
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
В.П.КАПЕЛЮШНИЙ, д-р іст. наук;
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар)

Адреса редакційної колегії:
01033, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства

Рецензенти:
д-р іст. наук М.В.КУГУТЯК
д-р іст. наук О.М.ПОШИВАЙЛО

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю “історичні науки".
(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

Реєстраційне свідоцтво **№ 11061**, серія **КВ**

© УНІСЕРВ, 2008

З М І С Т

Борисенко Валентина. Рослинна символіка у весільному обряді українців: традиції і сьогодення. ***5***

Певна Оленка. Церква Святого Кирила Олександрійського в Києві: важливість візуальної культури в розвитку релігії та віри на Русі. ***11***

Гальчак Богдан. Проблеми національної ідентичності лемків в Польщі. ***21***

Пушкарева Наталья. Методы и методология современной этнологической науки: вклад феминистской антропологии. ***29***

Бріцина Олександра. Народна релігія українців (статус усного та писаного текстів). ***39***

Булгакова Людмила. Особливості розвитку жіночого безрукавного вбрання в етноконтактній зоні Західного Полісся. ***49***

Кухаронак Таццяна. Традыцыйны народны каляндар украінцаў Беларусі: па матэрыялах сучасных палявых даследаванняў. ***54***

Кремлева Ирина. Похоронно-поминальный обряд в современной деревне России: некоторые его элементы и тенденции изменений (на примере сельского населения Тамбовской области). ***61***

Прігарін Олександр. Про варіативність польової "поведінки" в етнології: критичний погляд на евристичні можливості. ***67***

Тюхтенева Светлана. "Крутить хвосты баранам" как метафора трансформационных процессов у алтайцев. ***78***

Харчишин Ольга. Сучасна студентська субкультура в Україні. ***85***

Длінна Тетяна. Особливості "народного богослов'я" українців: на основі аналізу релігійних колядок у сучасних записах. ***91***

Михальчук Оксана. "Нова обрядовість" на Волині в 1960 – 80-х роках. ***97***

Барташук Олеся. Трансформації в системі жнивної обрядовості подолян (20 – 80-ті роки XX століття). ***103***

Божко Лариса. Історіографія етнографічних досліджень Поділля 20 – 30-х років XX століття. ***115***

Буйських Юлія. Домовик у традиційних віруваннях українців: походження образу. ***120***

Гребеньова Валентина. Побутування народних дитячих ігор на Вінниччині в другій половині XX – на початку XXI століття. ***128***

Лукашенко Аліса. Есхатологічні очікування в Європі XV – XVII ст. та їх вплив на формування суспільства сучасного типу. ***134***

Олюнина Ирина. Трансформации социальной культуры Полесья в исследованиях польских этнологов в 1920 – 30-х годах. ***139***

Гирич Ярослав. Міста радянської України 50 – 60-х років XX століття як історичне явище. ***144***

Чорна Лілія. Формування та діяльність системи освітніх закладів національних меншин м. Києва (1920 – 1930 рр.). ***150***

Онищук Стелла. Субкультура футбольних хуліганів в Україні. ***158***

Наші автори ***165***

Валентина БОРИСЕНКО
Київ

РОСЛИННА СИМВОЛІКА У ВЕСІЛЬНОМУ ОБРЯДІ УКРАЇНЦІВ: ТРАДИЦІЇ І СЬОГОДЕННЯ

У статті розглядається питання збереження символіки у весільному обряді українців та процеси трансформації в обрядовості наприкінці XX ст. – на початку XXI ст. Акцентована увага на самих важливих елементах з рослинної символіки українського весілля.

Ключові слова: весілля, символіка, коровайний обряд, барвінок, культура, нація, трансформація.

Вчені-культурологи, етнологи усього світу сьогодні працюють над переосмисленням та уважним вивченням розмаїття різних культур та цивілізацій. Тепер для концепції "глобальної історії", яка ´рунтується на ідеї універсальної єдності людства, притаманне визнання самодостатності етнічних соціальних систем та культур. Стає все більш зрозумілим, що лише оригінальними неповторними етнічними культурами буде багата земля і людська спільнота, що стоїть сьогодні перед політичною і економічною уніфікацією.

Українська культура, яка закорінена на своїй території з давнини, сформована на основі племінних локальних особливостей з чіткою структурною єдністю на усій своїй етнічній території розселення етносу. Безперечно, етнокультура українців протягом віків підпадала під вплив культур інших етнічних груп та спільнот, що мігрували через її землі або ж осідали серед місцевого населення. І це ніскільки не вада, а досягнення відкритої багатої культури до нашарувань, які поступово видозмінюючись під впливом автохтонів, ставали структурними компонентами етнічної культури. Як слушно зауважують вчені "Щодо нашарувань, то за тисячоліття їх було багато, до того ж з культур самодостатніх, глибинних, впливових упродовж століть. А це тільки вияскравлює самобутність і силу автохтонної української культури, її духовну органічність і тяглість у просторі і часі"[1].

Наприкінці XX сторіччя у світовій науці досить рельєфно вирізняються нові тенденції щодо поглиблення знань про світові, етнічні, релігійні особливості людства. Вчені переосмислюють тезу про унікальність західного способу існування, побуту та культури. "На зміну їй (тезі про унікальність західної культури – В.Б.) було висунуто тезу рівноцінності й еквівалентності цивілізацій, оскільки на даний час відсутні критерії, які уможливили б їх порівняльну оцінку"[2]. У такому сенсі більше уваги звертається на давні цивілізації в культурі яких збережено багато архаїчних елементів цієї культури. Символіка родинної і календарної обрядовості українців, особливо пов'язана із культом хліба, становить певного роду феномен народної духовної культури сьогодення і є компонентом світових цінностей.

Враховуючи велику внутрішню порожнечу людини сучасного суспільства, втрату духовних чинників, матеріалізацію сакрального, тема вивчення знакової системи символіки традиційної української культури набуває в аспекті збереження культур народів світу особливої актуальності.

Предметом нашого вивчення стала символіка весільного обряду українців у традиційному вимірі і сьогоденні. Важливо простежити стійкість окремих елементів обряду та процеси трансформації на початку XXI ст. Особливо важливо побачити ціннісний аспект у ставленні сучасної людини до природи, традицій, хліба, звичаїв, обрядів, оскільки саме ці компоненти культури є певними критеріями норми, ідеалу, сакрального і профанного.

Одним із стійких атрибутів весільного обряду сучасного міста і села є весільний коровай, символічне значення якого досить глибоке і неоднозначне, бо хліб це символ добробуту, щастя,

© Валентина Борисенко

гостинності, щасливої долі людини тощо. Варто прислухатися до думки Євгена Юнацького, який свого часу написав правдиві слова про значення символіки в культурі кожного народу. Зокрема, він зауважував: "Саме тому, щоб знати й розуміти історію культурного життя тої чи іншої нації, треба знати й розуміти ті символи, що вона їх уживає. З часом вони відміняються, набирають іншого значення, але в кожну відповідну добу і в кожної відповідної нації вони мають цілком точне значення, не знаючи якого, не можна, як слід зрозуміти її життя й історії, не можна, як слід зрозуміти її творчого духу"[3].

До проблеми вивчення символіки весільної атрибутики зверталося чимало вчених у попередні століття. Зокрема, відомий етнолог М.Сумцов відзначав, що серед слов'янських народів по повноті обрядового вживання хліба перше місце займає українське весілля. Ґрунтовно досліджуючи обрядовий весільний хліб, він підкреслював, що неможливо зібрати й систематизувати всі часткові прояви обрядового хліба на весіллі з причини їх численності й різноманітності[4].

У найдавніших джерелах про звичаї та побут українців головним атрибутом весілля фігурує коровай. Дослідники відзначають, що ще в XI ст. жодна весільна трапеза в Давній Русі не відбувалася без короваю і сиру[5].

Весільний хліб на всій території України в процесі розвитку набирає різноманітних форм і назв. Найбільш поширеною формою весільного хліба була висока кругла паляниця, оздоблена квітами, шишками, пташками з тіста, яка називалася "коровай", "коровгай".

Численні записи етнографів весільного обряду в Україні XIX – XX ст. містять відомості про багатий ритуал виготовлення і розподілу короваю та весільного печива з обрядодіями й супроводом весільних пісень, якого дотримувалися до 60 – 70-х років XX ст. На Україні, власне саме весілля розпочиналося із запрошення коровайниць – жінок, які випікали обрядовий хліб. Вчинення тіста та виготовлення короваю відбувалося з дозволу старости та благословення матері:

Благослови, Боже,
Ще й рідная мати,
Нашому дитяті
Коровай ладнати…[6]

Окрім короваю, випікали ще й весільне печиво, яке мало різноманітні локальні назви і функціональне призначення. Для частування дружок, коровайниць, а також запрошення весільних гостей виготовляли фігурне печиво: *калачі, шишки, гуски, качки, голубці* тощо. Окрему групу весільного печива становили *лежень, чоботи, медяники* (Полтавщина, Кіровоградщина, частково Херсонщина), *струцлі, калач* (Київщина, Житомирщина), п*ряха, борона, плаксун, лежень, бугай* (Херсонщина, Дніпропетровщина, Запоріжжя), *крученик* (Закарпаття), які призначалися для обміну між родичами молодого і молодої. Тут весільне печиво відігравало символічну функцію поріднення двох родин.

У південно-східних регіонах України паралельно з короваєм випікали (*дивень, гільце*) для обдарування дружок і світилок. Локальні назви дивня: *теремок, гільце, солодке, дивне*[7].

На початку XX ст. в окремих районах Півдня України при обдаруванні родини дивень з гілочками замінив коровай.

Важливе ритуальне значення у багатьох сімейних обрядах мала і паляниця. Гості, йдучи на весілля, брали із собою замотаний у спеціальну хустину чи рушник, хліб. Ним зустрічали і проводжали наречених, сватів. З двома хлібами йшов молодий по молоду, а не з букетом квітів, як це поширено, починаючи з кінця XX ст.

Наречена з хлібом переходила до свекрухи. Коли їй давали дві хлібини, то свахи виконували обрядову пісню:

Ой не жалуй, матінко, за мною,
Не беру я нічого з собою.
Тільки беру двоє хлібів зо стола –
Зоставайся, матінко, здорова[8].

Одначе головним за своїм функціональним призначенням на весіллі був коровай. У XIX – до середини XX ст. його переважно випікали в домі нареченого і нареченої й лише в окремих

районах Львівщини тільки в нареченого. При цьому гості нареченого в складчину купували у родички молодої стрічку і обв'язували нею коровай, ставили в нього чотири гілочки калини і клали зверху кілька монет. Прикрашений таким чином коровай урочисто несли двоє одружених чоловіків до хати молодої, там урочисто ставили на столі, де він стояв цілий тиждень до закінчення весілля. Урочисте ставлення короваю на стіл, супроводжували весільною піснею:

Красний коровай, красний,
Як місячейко ясний,
Краснейко см го ввили
Й калинков намаєли,
Бисмо ся похвалили.
Наш коровай на столі,
То нам буде на славі[9].

В окремих селах українсько-російського пограниччя випікали коровай лише у домі нареченої, прикрашаючи його густо пташечками із пряникового тіста. Ставили його на столі, обв'язували двома рушниками, а над короваєм укріплювали дві дуги з солодкого дерева, обвиті червоними стрічками, листям барвінку, колосками пшениці. У неділю, коли молодий приїжджав зі своїм почетом за нареченою, коровай розбирали дружко і піддружко молодого. Знявши з хліба рушники, вони перев'язували ними один одного через плече. Дівчат-дружок нареченої обдаровували "пташками" – прикрасами з короваю[10] .

В усіх випадках ритуальний розподіл і споживання обрядового хліба символізував поріднення двох сімей і освячення громадою новоствореної родини.

Збереження і побутування коровайного обряду на весіллі протягом багатьох століть підтверджує його магічну функцію у минулому. Наявність численних вірувань, обрядових пісень пов'язаних з виготовленням, прибиранням та розподілом короваю свідчить про те, що обрядовий хліб мав забезпечити щасливе життя молодій сім'ї, добробут, злагоду у шлюбі. Для того, щоб подружжя було дружнім, жінок-коровайниць зв'язували рушником, всю роботу вони повинні були виконувати разом: місити тісто, виліплювати оздобу тощо. Щоб молоді прожили свій вік у парі, запрошували парне число коровайниць (локальна відмінність на Поліссі та подекуди на Волині число жінок до виготовлення весільного хліба було сім, що також тут означало забезпечення щастя нареченим). За магією подібності, коровайницями могли бути лише одружені жінки, які щасливі у сімейному житті. Не брали вдовиць та розлучених.

Про те, що коровай мав принести молодій родині щастя, відображено в обрядовій поезії:

Коровайноє тісто
Да побігло на місто –
Чи по сир, чи по маслечко,
Чи по добреє щастячко[11].

Для забезпечення добробуту і любощів поміж нареченими в окремих районах Центральної України та Поділля при виготовленні короваю, воду у якій коровайниці обмивали руки з тіста, виносили під солодку яблуню або на тік, співаючи при цьому обрядових пісень, зокрема:

На тік воду носили
Ще й Бога просили:
Роди, Боже, жито,
Жито ще й пшеницю,
Ще й рожевії квіти,
Щоб любилися діти[12].

Люди здавна вірили, що вдало спечений коровай символізує щасливе життя молодій родині, тріснутий – розлучення, а загнічений сильніше – сердиту вдачу майбутньої невістки чи зятя.

У минулому цей обрядовий хліб виконував, очевидно, і певну правову функцію. Про це можна судити із того, що коровай виготовляли лише до першого одруження, вдовам та вдівцям його не випікали ; гостина ж при укладанні шлюбу без приготовленого короваю вважалася не весіллям а вечіркою. Важливим аргументом на користь правової функції короваю є той факт,

що у минулому його готував рід. Як відгомін родових відносин широко побутував до середини ХХ ст. звичай приходити на обряд приготування весільного хліба з борошном, яйцями, солодощами. На території Правобережної України, а в окремих районах і Слобожанщини ще до 60 – 70-х років ХХ ст., навіть зберігалися весільні пісні до звичаю:

Ой як же я на коровай ішла,
Коробочку яєчок несла;
Передибали мене хлопці
Та побили яйця в коробці,
Зробили мені біду:
З чим же я на коровай піду[13].

Цікаво, що навіть тепер, коли коровай замовляють у кафе чи ресторанах, гості подекуди на Житомирщині та Вінниччині напередодні шлюбу приходять з тими ж традиційними гостинцями: яйцями, борошном, цукром, коли йдуть не пекти, а лише прикрашати весільний обрядовий хліб.

На пограниччі східного і західного Поділля на Хмельниччині й досі зберігається звичай приготування короваю лише у родичів наречених. Як правило, коровай випікає рідна тітка по материнській лінії або дядина, тобто дружина рідного дядька по матері. В даному випадку обрядові дійства при виготовленні короваю фактично втрачені. Родичка, яка має приготувати коровай, може його замовити у сільської майстрині або у кафе. Проте зберігається обрядодія урочистого перенесення короваю до помешкання обох молодих. У день весілля (тепер найчастіше це субота, раніше – неділя) молоді у супроводі бояр, дружок та музик йдуть за короваєм. У тітки їх пригощають за столом, вручають на рушнику обрядовий хліб, а також заквітчане деревце – гільце. Подякувавши, молоді ще раз запрошують тітку на весілля і у тому ж супроводі повертаються до хати нареченої. Попереду усіх бояри несуть, високо піднявши коровай і гільце, а свахи танцюють і співають обрядових пісень, у яких вказується на роль роду при виготовленні основного символу весілля:

Короваю,короваю,
Везем тебе коло гаю.
Коло гаю понад Дунай,
Ти, Ганнусю, не думай.
Іде твоя родинонька,
Везе тобі коровай
Не житній, а пшеничний –
Всій родині величний!
Пшеничний, петльований
Родом дарований.

Мати нареченої зустрічає гостей з короваєм на порозі хати під супровід пісні, яка вказує знову ж на подяку своєму родові:

Ой стій, ворон коню,
На й ся родині вклоню,
За той дар величний,
За коровай пшеничний.

Про родову участь у випіканні обрядового хліба свідчить наступна обрядова пісня, яку виконують, коли кладуть коровай на стіл:

Щаслива Ганнуся у Бога –
Спекла її тітуня коровай
Під ним підошва залізна,
Над ним обручка златиста,
Навколо китиці з пшениці, –
Сплескали коровай сестриці[14].

Тут очевидна сильна роль в обряді материнської лінії, що вказує на матрилокальне поселення сім'ї у далекому минулому.

Про правову функцію обрядового хліба свідчить і поширений у минулому звичай випікати коровай і при поховальному обряді, при похованні неодружених людей, незалежно від їхнього віку. У народі побутувало вірування, що кожна людина має одружитися і виготовлення короваю при похованні неначе санкціонує родом шлюб у потойбіччі. Його потім ділили на цвинтарі серед усіх присутніх. Цікаво, що цей звичай досить широко побутує і до теперішнього часу. Його дотримуються як у селах, так і у містах.

За припущенням відомого дослідника обрядового хліба українців М.Сумцова, символіка короваю пов'язана також із культом сонця, місяця, зірок. Це підтверджує й обрядовий фольклор. Наприклад:

Ой оглянься, Марусю, оглянься,
Як твій коровай убрався,
Золотим обручем обнявся,
З ясним сонечком зрівнявся[15].

За значенням і символікою тотожним коровайному є барвінковий обряд, який широко побутував на Подністров'ї, в Карпатах і Закарпатті. Часом паралельно із випіканням короваю чи калача, а часом заміняючи обрядовий хліб. Такі обрядодії, як урочисте збирання барвінку, материнське благословення на плетення першої квітки, участь у вінкоплетинах жінок, що живуть щасливо у першому шлюбі й сімейній злагоді, підтверджують ізофункціональність цих двох явищ. Почасти традиція, особливо у Карпатському регіоні, зберігається до тепер. Подібно до коровайного обряду барвінковий вінок виплітали тільки тим, хто вступав у шлюб вперше.

Протягом другої половини XX ст. відбувалися значні зміни у весільному обряді українців на усій території України. На радянській частині України руйнація самої структури традиційного весілля почалася ще у роки Голодомору 1932 – 1933 років, під час масових репресій, колективізації, наступу войовничого атеїзму. На західних землях традиції шанувалися довше, оскільки радянська влада прийшла туди після 1939 року. Втручання влади у проведення сімейних обрядів, численні заборони та переслідування призвели до значного скорочення весілля у часі та значно збіднили його ритуальну основу. Після другої світової війни спостерігалося певне відродження традиційних форм обрядовості і найбільше саме весільного обряду як особливо значимої події у житті людини. Процес цей відбувався поволі, відразу після війни обмежувалися невеличкими вечірками бо не було за що справляти весілля.

У 1960 – 1970-ті роки на динаміку змін у сімейних обрядах впливали різні фактори, серед яких прискорені процеси урбанізації. В цей час навіть була спроба, під впливом міста, у сільській місцевості коровай на весіллі замінити тортами. Явище мало тимчасовий успіх і не набуло традиції. Поступово під впливом посиленої міграції селян до міста почалося проникнення сільських традицій свят до міського побуту. Власне відбувався взаємовплив між сільською і міською традицією. Дуже заважала цим природнім процесам функціонування і взаємозбагачення традиційної культури ідея влади денаціоналізувати, уніфікувати всю обрядовість. Для вироблення загальнорадянської обрядовості була створена спеціальна урядова Комісія з вивчення та впровадження радянських свят та обрядів при Раді Міністрів УРСР (1969 р.)

Після здобуття Україною незалежності пожвавилися процеси трансформації в культурі та побуті населення усіх етнографічних районів України. Як слушно зауважують дослідники, "Весілля періоду 1980-х – 90-х років до початку XXI століття втратило традиційні елементи. Сучасний весільний ритуал є значно скороченим. Так, "випав" обряд випікання короваю – коровай вже замовляють у пекарні. Запрошення весільних гостей здійснюється спеціальними листівками, а не випічкою (калачем чи шишкою)… Проте, незважаючи на ряд історичних та соціальних умов, у сучасній весільній обрядовості до сьогодні збережені найважливіші атрибути шлюбно-правової санкції: весільне дерево – гільце, коровай, кожух, хліб, калачі"[16].

Варто відзначити, що справді, незважаючи на помітні зміни у весільному обряді, різнопланових запозиченнях від західного весільного букета для нареченої та обряду кидання його молодою поміж молодь, до прикрашання машин. Тепер ляльку на капоті машини замінили не менш вульгарні пишні вінки та інші сучасні атрибути фальшивої престижності. Та однаково констатуємо, що такий символ українського весілля як коровай присутній тепер обов'язково на кожному весіллі у місті і селі. Його справді здебільшого замовляють у закладах громадського

харчування, на хлібних заводах. Звісно, при цьому втрачена обрядова поезія, якою супроводжували обряд випікання. Хоч треба відзначити, що в окремих, більш віддалених селах від великих міст, ще зберігається традиція випікати коровай у домашніх умовах. Це явище можна зустріти у південних районах Вінниччини, Хмельниччини, Одещини, Кіровоградщини та інших регіонів. Більше того, традиція готувати до весілля коровай поширилася серед представників інших етнічних груп, які проживають в Україні. До нині зберігається традиція готувати на весілля коровай серед української діаспори в Румунії, серед українців Польщі (Північне Підляшшя), серед українців південно-східних районів Росії. Українська діаспора в Америці та Канаді, під впливом Заходу, значно модернізувала форму короваю, яка тепер виглядає триярусною спорудою з окремих тортів, складених один на одний. Таку форму швидко запозичили українці західних областей України, оскільки почастішало спілкування з родиною за океаном. Вони привнесли до такої форми ще й свою прикрасу з двох цукрових лебедів зверху або весільних обручок. Хоч ми спостерігаємо появу нових запозичень серед весільних страв та коровай традиційної форми побутує паралельно з запозиченнями. В Українському Музеї в Нью-Йорку (США) співробітники музею вже не один рік проводять курси навчання випікання українського обрядового хліба, у тому числі і весільного короваю, який замовляють нащадки українців, які вже асимілювалися у мовному відношенні. Запит на таку науку постійний і курси функціонують щосуботи, де подаються не лише рецепти виготовлення, але відбувається повністю процес випікання обрядового хліба. Найбільший інтерес до символіки весільного хліба.

Отже, традиція використання рослинної символіки в українському обряді весілля, хоч і зазнала змін, та продовжує побутувати в культурі сьогодення.

---

[1] Кононенко Петро. Свою Україну любіть… – К., 1996. – С. 85.

[2] Удовик Сергій. Передмова від видавця // Каюа Роже. Людина та сакральне. – К., 2003. – С. 8.

[3] Онацький Євген. Українська мала енциклопедія. Кн. XIV. – Буенос-Айрес, 1965. – С. 1726.

[4] Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. – Харьков, 1885. – С. 56 – 59.

[5] Щапов Я.Н. Брак и семья в Древней Руси. // Вопросы истории. – 1970. – № 10 – С. 217.

[6] Наукові архівні фонди рукописів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського НАН України (далі – фонди ІМФЕ). – Ф. 14-5. – Од. зб. 452. – Арк. 75.

[7] Борисенко В.К. Нова весільна обрядовість в сучасному селі. – К., 1979. – С. 33.

[8] Фонди ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 452. – Арк. 76.

[9] Бойківське весілє в Гвіздци Турчанського повіту. – Львів, 1908. – С. 5.

[10] Николаев А. Свадебные обряды малоруссов Суджанского уезда. – М., 1856. – С. 30 – 35.

[11] Шишацкий Иллич А. Містечко Олишевка. – Чернігів, 1854. – С. 75.

[12] Весілля. Кн. І. К., 1970 – С. 389.

[13] Весілля. Кн. ІІ. – С. 380.

[14] Цей і попередні зразки фольклору див.: Фонди ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 471. – Арк. 20.

[15] Там само. – Ф. 14-4. – Од. зб. 47. – Арк. 34.

[16] Пилипак Максим. Трансформація весільної обрядовості населення південно-східного Поділля (20 – 30 рр. ХХ ст. – початок ХХІ ст.) // Етнічна історія народів Європи. 2008. Вип. 25. – С. 72 – 73.

Статья посвящена изучению использования растительной символики в современном свадебном обряде украинцев. Особенное внимание уделено обрядовому хлебу – короваю.

Ключевые слова: коровай, свадьба, трансформация, барвинок, традиция, обряд, символика.

Оленка ПЕВНА
Річмонд
(США)

ЦЕРКВА СВЯТОГО КИРИЛА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО В КИЄВІ: ВАЖЛИВІСТЬ ВІЗУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ В РОЗВИТКУ РЕЛІГІЇ ТА ВІРИ НА РУСІ

Церква св. Кирила Олександрійського в Києві, заснована в середині дванадцятого сторіччя, є однією з двох найважливіших середньовічних пам'яток в Україні, та однією з небагатьох на Русі, у якій збереглися середньовічні фрески, намальовані раніше тринадцятого століття. У статті висвітлені середньовічні риси пам'ятки та розглянуті причини її присвячення св. Кирилу Олександрійському, одному з провідних отців церкви часів раннього християнства, який прославив себе христологічними зведеннями, спрямованими проти Константинопольського патріарха Несторія (428 – 431), та Олександрійською догматичною перемогою над Константинопольською церквою на Третьому Вселенському соборі в Ефесі 431 року.

Ключові слова: візантійське мистецтво та архітектура, середньовічне мистецтво та архітектура, мистецтво та архітектура Русі, історія церкви, церква на Русі, Київська Русь, Україна, Русь, фрески, Кирило Олександрійський.

Понад деревами стрімкого пагорба на північно-західних схилах Києва височать п'ять барокових бань церкви святого Кирила Олександрійського. Заснована в половині дванадцятого століття Кирилівська церква – друга найвидатніша середньовічна пам'ятка України після собору святої Софії та одна з нечисленних київських руських будов передмонгольського періоду зі збереженим фресковим живописом[1]. Південну апсиду церкви прикрашає неповторний цикл розписів із життя провідного ранньохристиянського отця церкви Кирила Олександрійського (п. 412 – 444). Святий Кирило осягнув широкої слави своїми Христологічними зведеннями, спрямованими проти єретичних висловів Константинопольського патріарха Несторія (п. 431), та Олександрійською догматичною перемогою над Константинопольською церквою на Третьому Вселенському соборі в місті Ефесі 431 року. Теологічне вчення Єгипетського отця ствердило, що Христос є досконалим Богом і водночас досконалою людиною, що у Христі відбулося незлитне з'єднання божественної й людської природи і що Діва Марія – це Богородиця.

Кирилівська церква побудована приблизно через півтора століття після прийняття Християнства великим князем Володимиром у 988 році, тому виявляє місцеве сприйняття вселенських Православних течій. Проте з середини дев'ятнадцятого століття історичні та мистецтвознавчі дослідження наполегливо намагаються з'ясувати точну дату та ім'я її засновника[2]. Пошуки за ознаками князівської благодійності та честолюбства затьмарюють прикладні зусилля вчених і ускладнюють розкриття та сприймання особливостей пам'ятки. Загальні, як і наукові видання, часто повторюють та поширюють припущення, що князь Всеволод Ольгович (п. 1146) заснував Кирилівську церкву на честь своєї перемоги в боротьбі за Київський престол і присвятив її своєму покровителю Кирилові Олександрійському[3]. Утім, рішучих доказів, котрі би безсумнівно зв'язували князя Всеволода з Олександрійським святим, все-таки бракує, і участь князя у заснуванні церкви – під сумнівом. Уважний огляд рідкісних і суперечливих записів стосовно Кирилівської церкви у Руських літописах підказує, що головною засновницею пам'ятки була Марія Мстиславівна, вдова Всеволода, похована у церкві 1179 року, а не її чоловік, який помер ще 1146 року та був похований де-інде[4]. Правдоподібно Київська пам'ятка побудована після 1146-го та перед 1169/70-м роком, коли в *Іпатіївському літописі* вперше безсумнівно згадана церква[5].

© Оленка Певна

Пояснення незвичної присвяти Кирилівської церкви як прояву політичних амбіцій князя Всеволода укорінене в імперіалістичній ідеології та статевих упередженнях дев'ятнадцятого століття, успадкованих радянською наукою. У добу національного романтизму кінця дев'ятнадцятого століття з-поміж бажаних наслідків вивчення давніх руських пам'яток було створення об'єднавчого "національного" мистецького стилю для Російської імперії. У 1880-х роках Адріан Вікторович Прахов (1846 – 1916), визначний мистецтвознавець, культурний діяч та переконаний слов'янофіл, зайнявся очищенням та відновленням фрескового живопису дванадцятого століття у Кирилівській церкві[6]. Цар Олександр III фінансував роботу Прахова та стремів укоренити поняття культурної єдності й авторитету Росії. Він активно підтримував будівництво церков у "російському стилі" за зразками московських пам'яток шістнадцятого та сімнадцятого століть по всій території імперії. Багато їх було присвячено покровителю царя Олександрові Невському (п. 1263)[7]. Тому й на стіни Київської пам'ятки Прахов додав постать св. Олександра. Без сумніву, поєднання імен Всеволода Ольговича та його покровителя Кирила Олександрійського відповідало тодішнім нормам імператорського протегування церков.

Іпатіївський літопис, основне джерело відомостей про середньовічний Київ, приписує заснування Кирилівської церкви жінці,[8] тоді як *Лаврентіївський літопис*, звітуючи про події Північної Русі, пропускає згадку про засновницю і натякає, що побудував церкву Всеволод Ольгович[9]. Замість того, щоб критично розглянути правдивість літописних джерел, багато науковців дев'ятнадцятого століття намагалися об'єднати літописні дані, надаючи перевагу джерелам Північної Русі та однозначно Всеволодові Ольговичу. Варто зауважити, що Михайло Максимович (1804 – 73), історик, фольклорист і учасник Українського національного відродження кінця дев'ятнадцятого століття, вважав *Іпатіївський літопис* головним джерелом історії середньовічного Києва і стверджував, що саме Марія Мстиславівна заснувала Кирилівську церкву[10]. Схильність поєднувати дані *Іпатіївського* та *Лаврентіївського літописів* продовжувалась у радянський період, коли після німецької окупації з посиленням політики русифікації історія Росії, починаючи з Київської Русі та продовжуючи через Владимир-Суздаль до Москви, була представлена як спільна спадщина трьох східнослов'янських народів: російського, українського й білоруського. Ідеї політичної соборності та культурної монолітності Київської Русі, як і реставрація та відбудова церков у припущеному середньовічному вигляді, укорінювалися і поширювались[11].

Від середини дванадцятого століття Кирилівська церква зазнала численних змін. Проте головна частина споруди (крім склепіння, даху і бічних купол) належить дванадцятому століттю, а всередині збереглося від 700 до 800 кв. м. первинного фрескового розпису. За планом, церква має форму шестистовпного, хрестовокупольного прямокутника, витягнутого із заходу на схід, розміром 18.4 х 31 м. Три високі апсиди вінчають східний фасад. Склепіння над кутовими приміщеннями церкви підвищені і наближаються до висоти закомар центральної нави і трансепту, надаючи церкві стрімчастої кубічної форми Напівсферичний середній купол церкви, пізніше ззовні покритий бароковою банею, піднімається на 28 м. над перехрещенням головної нави і трансепту.

Ремонтні роботи сімнадцятого та вісімнадцятого століть надали Кирилівській церкві сучасного барокового вигляду. До середини вісімнадцятого століття барокові бані, добудовані над чотирма кутами церкви, і двосхильний дах покривали церкву. Бароковий фронтон височів над західним фасадом, пишний ліпний орнамент оздоблював фронтон, портали, капітелі, карнизи та пілястри зовнішніх тинькованих стін. За проектом Івана Григоровича Барського були побудовані монастирські мури і дзвіниця, зруйновані сумнозвісного 1937 року. До наших днів збереглася лише частина цих мурів.

У середині церкви хори, розташовані над притвором і західними кутами бокових нав мають П-подібну форму та підкреслюють хрещату конфігурацію центрального простору церкви. У східній частині міститься трьохапсидний вівтар, який відкривається в центральний простір церкви трьома високими арками та відділений від трансепту одноярусним іконостасом, виконаним у 80-х роках дев'ятнадцятого століття місцевим майстром Дмитром Яковенком. Стіни церкви покритті середньовічними фресками і розписом сімнадцятого – дев'ятнадцятого століть. Тільки на високому корбовому склепінні та в середній частині хорів не видно залишків фресок[12].

Під час реставраційних робіт 1880-х років Адріан Прахов вирішив повернути інтер'єр церкви до уявного первісного вигляду. Він найняв мистців, щоб поновити контури блідих фресок та домалювати нові зображення у місцях, де не було давнього живопису. Художники М.Врубель, С.Гайдук, І.Їжакевич, М.Кліманов, Х.Платонов, І.Селезньов, і студенти Київської художньої школи М.Мурашка виконували олійні розписи в припущеному візантійському стилі. М.Врубель став провідним російським мистцем-символістом, і внаслідок цього визнання, його роботам у Кирилівській церкві часто надають особливого значення у виданнях про пам'ятку. До найвідоміших робіт Врубля належать "Зіслання Святого Духа" у склепінні хорів, "Надгробний плач" в аркасольній ніші притвору й образи іконостасу[13].

Розпису сімнадцятого й вісімнадцятого століть збереглося мало. У намаганні надати церкві вигляду, котрий би відповідав припущенням дев'ятнадцятого століття про об'єднавчий руський мистецький стиль, п'ятиярусний козацький бароковий іконостас вісімнадцятого століття був замінений одноярусним іконостасом за проектом Прахова. Сьогодні найвизначніший приклад живопису сімнадцятого століття – це портрет ігумена на центральному стовбурі південної стіни. У його постаті дехто із учених розпізнає Василя Красовського (п. 1614), а інші – Інокентія Монастирського (п. 1697).

Насичені кольори й виразність пізніших зображень дев'ятнадцятого століття приглушують бліді фрескові розписи середньовіччя. Доступність зображень дев'ятнадцятого століття сучасному глядачеві зумовлена легким прочитанням надписів і обізнаністю щодо вибраних історичних постатей. Розуміння фресок вимагає глибокої спостережливості й звернення до роз'яснювальних схем. Залишки фрескового живопису в головній апсиді включають постаті святих і дияконів та три ряди зображень: "Євхаристію", "Святительський чин" і портрети отців церкви у медальйонах. Постать Богородиці, намальована у дев'ятнадцятому столітті, домінує у чвертьсферичному виступі апсиди.

Найкраще збережені фрески прикрашають південну апсиду. Тут сцени з життя св. Кирила розташовані у п'ять рядів на заокругленій стіні. Погруддя Богородиці з Христом-немовлям, виконане у дев'ятнадцятому столітті, прикрашає склепіння апсиди. Постаті святих стоять уряд на плоских стінах апсидної каплиці. Зображення дев'ятнадцятого і дванадцятого століття створюють життєвий цикл Кирила Олександрійського, котрий оригінально складається зі щонайменше чотирнадцяти сцен. Деякі фрескові зображення дуже фрагментарні, й тому важко докладно встановити їхню тематику. Теми зображень дев'ятнадцятого століття і дев'яти сюжетів дванадцятого століття легкі до прочитання і, за свідченням Прахова, зберегли фрагменти оригінальних надписів. Цикл, котрий читається зліва направо й згори вниз, складається з таких сцен: "Св. Кирило вибраний єпископом" (19 ст.); "Св. Кирило править службу"? (фрагмент, 12 ст.); "Св. Кирило учить людей" (12 ст.); "Св. Кирило виганяє поганих" (19 ст.); "Св. Кирило править службу?" (фрагмент, 12 ст.); "Св. Кирило пишить Заповіт Божий" (12 ст.); "Св. Кирило проповідує праведну віру" (12 ст.); "Св. Кирило у дорозі на собор в місті Ефесі"? (фрагмент, 12 ст.); "Св. Кирило учить царя" (12 ст.); "Св. Кирило учить в соборі" (12 ст.); "Св. Кирило засуджує єретиків" (12 ст.); "Св. Кирило зціляє біснуватих" (12 ст.); "Св. Богородиця благословляє Кирила й Афанасія" (12 ст.); "Смерть св. Кирила"? (фрагмент, 12 ст.); і "Поховання св. Кирила" (12 ст.)[14].

Фрески також покривають більшість стінного простору північної апсиди; тридцять сім єпископів стоять у трьох рядах на заокругленій та плоских її стінах. Окремі вчені розпізнають Балканських святих, пов'язаних з апостольською діяльністю Кирила (Константина) і Мефодія, у постатях єпископів. Такі припущення не мають вагомих доказів. Балканських святих рідко зображали в середньовічному мистецтві, тому мала обізнаність з особливостями їхніх портретів ускладнює остаточне розпізнавання Кирилівських єпископів[15]. На жаль, уціліли тільки окремі літери з підписів до восьми з постатей. На додаток, поганий стан збереження і втрата верхнього шару фрескового живопису не дає змоги впевнено ототожнити образи. Погруддя архангела Михаїла, виконане в дев'ятнадцятому столітті, у склепінні апсиди сторожить єпископів.

Втрачено Христологічні сцени, котрі правдоподібно колись покривали склепіння та верхні частини стін у центральному просторі церкви. Донині на тріумфальній арці й середньому ярусі південної та північної стін збереглися, хоча й дуже пошкоджені, всього чотири фрески з життя Христа. Вони засвідчують Маріологічний наголос розпису перехрестя. Зображення "Благовіщеня" і "Стрітення" розподілені на двох стовбурах тріумфальної арки, а фреска "Різдво

Христове" займає цілий простір середньої частини південної стіни і зіставлена з "Успіням Богородиці" на протилежній північній стіні. Зорове сприйняття фресок підкреслює їх архітектурне розташування. Під час служби увага вірних зосереджена на вівтарі у просторі тріумфальної арки, де містяться лише сюжетно-тематичні картини "Благовіщеня" і "Стрітення". Південна і північна стіна трансепту також легко видимі для глядачів, зібраних у центральному перехресті. Тому, попри значні втрати фресок у наві й трансепті, чотири збережені композиції свідчать, що оригінальна програма розпису наголошувала важливість постаті Богородиці. Разом із фресками у перехресті зображено "Хрещення", "В'їзд Господній у Єрусалим", "Різдво Богородиці", і "Введення Богородиці у храм". Усі виконані у дев'ятнадцятому столітті. У центральному куполі олійними фарбами змальовано "Вознесіння Христа", на стінах барабану видно фрагменти фрескових зображень апостолів.

Окрім "Різдва Христового" й "Успіня Богородиці", ще дві фрески протиставлені на південній і північній стінах церкви. На північній стіні західного кута північної нави зображений імператор Константин (п. 337) і його матір Олена (п. 330 – 336?). Поміж собою свята пара тримає великого хреста. Навпроти в західному куті південної нави видно мінімальні залишки патрональної фрески. На престолі сидить Христос, а праворуч від нього жінка з білим покривалом на голові, виходячи з отвору, відгортає завісу. З лівого боку від Христа фрескові залишки втрачені.

Поруч зі згаданими розписами фрескові й олійні зображення святих апостолів, пророків, воїнів, стовпників і мучеників прикрашають стіни, стовбури й склепіння арок центральної та бокових нав. Середньовічний живопис зазнав значних втрат. Елементи одягу й пози постатей допомагають визначити приналежність святих за вище згаданим розподілом, але брак підписів не дає змоги докладніше їх розпізнати. Тому, попри те, що деякі вчені вбачають Гліба між фресковими зображеннями мучеників та князя Всеволода Ольговича між воїнами, такі ототожнення безпідставні. Святий, якого пов'язують із Глібом, не схожий на пізніші зображення руського мученика, та не існує достатньо докладного опису князя Всеволода, який би допоміг споріднити випадкового святого воїна з портретом князя.

Одна з найбільш естетично привабливих фресок у Кирилівській церкві – це "Ангел, що згортає небо", на південному стовбурі східної стіни притвору. У центральній і північній частинах притвору залишки середньовічного розпису відтворюють сцени "Страшного Суду". Південна частина правдоподібно колись служила окремою каплицею. Тут три аркасольні ніші для поховань розташовані у глибині південної й західної стін, а над ними зображені постаті єпископів. Ще одна аркасолія розміщена в західній стіні північної частини притвору. Фрагменти зображень архангелів прикрашають склепіння поховальних заглиблень.

Значні залишки фресок також можна побачити у малій каплиці, що в східній частині південного рамена хорів. Дві сюжетно-тематичні картини, правдоподібно з життя Івана Хрестителя ("Ангел веде молодого Івана у пустиню", "Іван у в'язниці"), як і постаті святих, дуже відрізняються від пізніших олійних композицій на тему Богородиці й янголів.

Переважно мистецтвознавчі видання пов'язують важливість Кирилівської церкви виключно з місцевими подіями й умовами. Дослідження, зосереджені над пошуком доказів зросту самостійності Руської церкви і зміцнення культурних зв'язків між слов'янами, схильні пояснювати особливості пам'ятки у рамках припустимих звичаїв князівського заступництва церкви на Русі. Кільцеве міркування допускає, що Кирило Олександрійський був патронним святим Всеволода через те, що князь заснував церкву, присвячену цьому отцеві. Водночас заснування церкви, присвяченої Кирилові Олександрійському, пояснюється тим, що Всеволод носив християнське ім'я Кирила на честь Єгипетського отця[16]. Ця гадка пригасила значення Кирилівської церкви як доказу церковних стосунків між Києвом і Константинополем у дванадцятому столітті.

Популярність св. Кирила у Середньовіччі була доволі обмеженою, незважаючи на вагому діяльність у розвитку Христологічної догми. Його життя не часто було серед поширених тем у мистецтві чи письменстві. Тільки незначна кількість коротких варіантів життєпису святого зустрічається у середньовічних миналогіях, між якими найстарший належить до десятого століття. Подібно, хоча портрет Кирила часто можна побачити між отцями церкви та особливо у композиції "святительського чину", яка прикрашає вівтарі середньовічних православних церков, бракує доказу, що існувала церква чи обитель, присвячена святому, де зображення

його життя би вважалося відповідним. Одиноке сюжетно-тематичне зображення життя Кирила – це фресковий цикл у київській Кирилівській церкві.

Так збіглося, що в 1150-х роках у Константинополі розпочалася полеміка з приводу значення останнього речення тихої молитви Великого входу "Ти бо єси Той, хто приносить, і кого приносять, і хто приймає, і кого роздають, Христе Боже наш…". Питання полягало в тому, чи жертву Євхаристії приносять Богові-Отцеві чи всім Особам Тройці. Дехто з Константинопольських теологів пов'язував переконання, що Христос не тільки приносить, але і приймає жертву, з єретичними ідеями Несторія, який припускав окрему істину людської особистості Ісуса та Божественної природи при втілені Христа. Згадки Несторіянської єресі очевидно сприяли новому зацікавленню роботами Кирила Олександрійського, визначного противника Несторія[17].

1155-го року, коли суперечка навколо Євхаристії була оприлюднена, Константина I тільки-но призначили новим Київським митрополитом. Він був настільки стурбований ходом полеміки, що вирішив скликати засідання синоду, щоб розв'язати питання перед від'їздом до Києва. На синоді, котрий розпочався 26-го січня 1156-го року, Константин I висловив думку, що жертву Євхаристії приносять усім Особам Тройці, й щоб підтримати свою позицію, посилався на роботи Кирила Олександрійського. Відразу по закінченні синоду Константин I вирушив до Києва, де очолював Руську церкву до грудня 1158-го року[18]. Беручи до увагу ініціативу нового митрополита у скликані синоду і його негайний від'їзд по соборі у Русь, можна стверджувати, що Константин I правдоподібно привіз до Києва оновлене зацікавлення Кирилом Олександрійським. У Києві це виявилося у побудові кам'яної церкви, присвяченої святому, і в створенні фрескового циклу його життя.

Поява церкви та фресок, присвячених Кирилові Олександрійському в середині дванадцятого століття у Києві, підтверджує важливість візуальної культури в розвитку релігії та віри на Русі. Мінливе оточення, як і біг часу, обов'язково змінюють значення мистецьких проявів попередніх зацікавлень. У Києві, віддаленому від теологічної суперечки Константинополя, важливість постаті Кирила Олександрійського отримала місцеве забарвлення. У середині дванадцятого століття обрання Клима Смолятича (п. 1163/64?), місцевого русина, без благословення Константинопольського патріарха на Київський митрополичий престол спричинило незгоду між Руськими єпископами як і між князями. Постать св. Кирила подавала приклад провідного отця Церкви, який успішно розв'язав теологічну суперечку, зберігши єдність Вселенської Церкви та співпрацюючи зі світською владою, скинув переступника з Константинопольського патріаршого престолу.

Руські літописи підкріпляють доказами популярність Кирила Олександрійського на Русі. Під 1196-м роком *Новгородський літопис* згадує закладення кам'яної церкви, присвяченої Кирилу Олександрійському, неподалік від Новгорода, а під 1239-м роком повідомляє, що від монголів "Новъгородъ же заступи Богъ и святая великая и зборня апостольская церквы святая Софья и святыи Кюрилъ и святыхъ правоверныхъ архиепископъ молитва и благоверныхъ князии и преподобныхъ чорноризець иереискаго сбора"[19].

Місцеве шанування Олександрійського отця і покликання на його посередництво у Русі разом з неповторністю фрескового життєвого циклу вказують на присутність реліквій святого. Таке припущення підтримують архітектурні особливості Кирилівської церкви у Києві. У товщині південної стіни південної апсиди міститься загадкове приміщення, котре на триметровій висоті відкривається арковим прорізом на поверхні стовбура. Проріз видно з середнього перехрестя, і тут, правдоподібно, зберігалися реліквії св. Кирила. Подібні реліквійні приміщення є в Константинопольських церквах, зокрема у візантійській церкві одинадцятого століття, яка нині функціонує як мечеть Ґюл джамі.

Ожиле теологічне зацікавлення Кирилом Олександрійським у Константинополі стало в Києві джерелом пошанування, яке наголошувало на близькості св. Кирила до Богородиці та його посередницькій спроможності. На Русі пошана до Кирила Олександрійського виявлялася будуванням церков, монтажем зображень життєвого циклу, молитовними проханнями та зверненими до святого. З Київського митрополичого осередку віра у заступницькі сили Кирила поширилася іншими містами Русі.

[1] Найбільш детальні видання про Кирилівську церкву, котрі подають бібліографію: Советов А. Киево-Кирилловская церковь: церковно-археологическое исследование // Учено-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской духовной академии LXVII курса. – К., 1914; O.Pevny, "The Kyrylivs'ka tserkva: the appropriation of Byzantine art and architecture in Kiev," (Ph.D. diss., Institute of Fine Arts, New York University, 1995); Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель Святого Кирила. – К., 2005.

[2] Фальковский И. Полный месяцеслов на лето 1799. – С 34; Фундуклей И. Обозрение Киева в отношении к древностям. – К., 1847, 34; Крыжановский Е. Киево-Кирилловский (упраздненный) монастырь) // Киевские епархиальные ведомости. – 1863. – С. 669 – 685; Похилевич Л. Монастыри и церкви г. Киева: прежнее и нынешнее состояние их. – К., 1865. – С. 116; Закревский Н. Описание Киева. Т. І. – М., 1868. – С. 338 – 340; Антонов В.Г. Киево-Кирилловская Троицкая церковь // Труды третьего археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 года. Т. 1. – С. 4.; Прахов А.В. Киевские памятники византийско-русского искусства // Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. – 11(1883). – С. 10 – 12; Шахматов А.А. Труды Императорского Московского археологического общества. – XI(1886), № 3, С. 9; Толстой И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства: Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева. – СПб., 1891. – С. 163; Петров Н.И. Киев, его святыни и памятники. – СПб., 1896. – С. 175; Айналов Д.В., Редин Е.К. Древние памятники Киева: Софийский собор, Златоверхо-Михайловский и Кирилловский монастыри. – Харьков, 1899. – С. 58; Голубинский Е. История Русской церкви. 2-е изд. Т. 1. – М., 1901. – С. 259; Успенский А.И. Очерки по истории русского искусства. Т. 1. – М., 1910. – С. 58; Мовчан И.И. Историческая топография околиц древнего Киева. Автореф. дисс.... канд. ист. наук. – К., 1986; Літопис Руський за Іпатським списком. Ред О.В.Мишанич. – К., 1989. – С. 290. – №2; Федченко А.М. Кирилівська церква. – К., 1985. – С. 3; Сычев Н.П. Искусство Киевской Руси. // История искусств всех времен и народов. Избранные труды: Из истории реставрации памятников искусства. – М., 1977. – С. 278; Марголіна І. Щодо заснування і присвячення Кирилівської церкви в Києві. // Архітектурна спадщина України. – 1996. – № 1. – С. 222 – 226; Марголіна І. Кирилівська церква в історії середньовічного Києва. – К., 2001. – С. 33 – 80.

[3] Фальковский И. Полный месяцеслов на лето 1799. – С. 34; Фундуклей К.И. Обозрение Киева в отношении к древностям. – К., 1847. – С. 34; Крыжановский Е. Киево-Кирилловский (упраздненный) монастырь) // Киевские епархиальные ведомости. – 1863. – С. 669 – 685; Похилевич И. Монастыри и церкви г. Киева: прежнее и нынешнее состояние их. – Л., 1865. – С. 116; Закревский Н. Описание Киева. Т. 1. – М., 1868. – С. 338 – 340; Антонов В.Г. Киево-Кирилловская Троицкая церковь // Труды третьего археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 года. Т. 1. – С.4; Прахов А.В. Киевские памятники византийско-русского искусства // Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. – 11(1883). – С. 10 – 12; Шахматов А.А. Труды Императорского Московского Археологического общества. – XI(1886). – №. 3. – С. 9; Толстой И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства: Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева. – СПб., 1891. – С. 163; Петров Н.И. Киев, его святыни и памятники. – СПб., 1896. – С. 175; Айналов Д.В., Редин Е.К. Древние памятники Киева: Софийский собор, Златоверхо-Михайловский и Кирилловский монастыри. – Харьков, 1899. – С. 58; Голубинский Е. История Русской церкви. 2-е изд. Т. 1. – М., 1901. – С. 259; Успенский А.И. Очерки по истории русского искусства. Т. 1. – М., 1910. – С. 58; Мовчан И.И. Историческая топография околиц древнего Киева. Автореф. дисс.... канд. ист. наук. – К., 1986; Літопис Руський за Іпатським списком. Ред О.В.Мишанич. – К., 1989. – С. 290. – №. 2; Федченко А.М. Кирилівська церква. – К., 1985. – С. 3; Сычев Н.П. Искусство Киевской Руси. // История искусств всех времен и народов. Избранные труды: Из истории реставрации памятников искусства. – М., 1977. – С. 278; Марголіна І. Щодо заснування і присвячення Кирилівської церкви в Києві. // Архітектурна спадщина України. – 3. – 1996. – № 1. – С. 222 – 226; Марголіна І. Кирилівська церква в історії середньовічного Києва. – К., 2001. – С. 33 – 80.

[4] Ипатьевская летопись. 2-е изд. под ред. А.А.Шахматова. // ПСРЛ. Т.2. – М., 2001. – С. 544, 612, 679 – 680; Лаврентьевская летопись. 2-е изд. Ред. Карский. // ПСРЛ. Т. 1. – М., 2001. – С. 412; Густынская летопись. Ред. В.А.Кучкин. // ПСРЛ. Т. 40. – СПб., 2003. – С. 99.

[5] Деякі дослідники, які вважають, що Кирилівську церкву заснував Всеволод Ольгович, стверджують, що згадка під 1169 (1167) роком в Іпатському літописі про Всеволодів монастир відноситься до київської пам'ятки (див. Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель... – С. 38 – 39; літописний текст: ПСРЛ, т. 2. – С. 534). У літописі йдеться про боротьбу за київський престол після смерті князя Ростислава Мстиславича. За літописом Володимир Мстиславич захопив київський престол. У відповідь на це Мстислав Ізяславич разом з братом Ярополком виступили в похід на Київ. Володимир Мстиславич в цей час перебував у Треполі, на південь від Києва, і замість того, щоб повернутися до Києва, Володимир

вирішив перевезти сім'ю до Вишгорода, який розташований на північ від Києва. По дорозі Ярополк та його почет перестрів Володимира поблизу містечка Добрий Дуб на річці Желань, що на південний захід від Києва, та супроводжував його до Всеволодова монастиря. Немає підстав вважати, що Всеволодів монастир є Кирилівською церквою. В усіх інших згадках в Іпатському літописі Всеволодів монастир – це заснований київським князем Всеволодом Ярославичем наприкінці XI століття (1077, 1078 – 1093) Видубицький монастир (див. ПСРЛ, т. 2. – С. 164, 199). Окрім того, Видубицький монастир розташований між Києвом і Треполем неподалік Василівського шляху і за Іпатським літописом наступного дня Мстислав пішов по слідах свого брата до Києва саме цією дорогою.

[6] Прахов А.В. Каталог выставки копий с памятников искусства в Киеве X, XI, и XII в. – СПб., 1882; Прахов А.В. Киевские памятники византийско-русского искусства // Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. – 11(1883). С. 1 – 31; Прахов А.В. Фрески Киево-Кирилловской церкви XII в. // Киевская старина. – VI(1883). – С. 97 – 110; Прахов А.В. Открытие фресок Кирилловского монастыря под Киевом. // Журнал Министерства народного просвещения. – CCXXVI (1883). – С. 22 – 34; Прахов А.В. О Кирилловских фресках в Киеве. // Труды V-го археологического съезда в Тифлисе. – М., 1887. – С. LXIII.

[7] Прахов А.В. Император Александр III, как деятель русского художественного просвещения. // Художественные сокровища России. Т. III/4-8. – СПб., 1903. – С. 124 –170; Зайончковский Р.А. Российское самодержавие в конце девятнадцатого столетия. – М., 1970; Борисова Е.А. Русская архитектура второй половины XIX века. – М., 1979. – С. 76 – 126; N.V. Riasanovsky, Nicholas I and Official Nationality in Russia: 1825 – 1855 (1959; Berkeley: 1961); P. Paszkiewicz, "The Russian-Orthodox Cathedral of Saint Alexander Nevskky in Warsaw. From the History of Polish-Russian Relations,"Polish art studies", 14(1992), 63 – 71; R. Wortman, Russian Monarchy: The Scenarios of Power, т.1, The Demonstration of Sovereignty (Princeton: 1995); P. Paszkiewicz, W siuïbie Imperium rosyjskiego1721 – 1917. Funcje i treńci ideowe rosyjskiej arkhitektury sakralnej na zachodnich rubieïach cesarstwa i poza jego granicami (Warszawa: 1999), P. 23 – 168; Вортман Р. "Официальная народность" и национальный миф российской монархии XIX века // Россия / Russia. Вып. 3(11): Культурные практики в идеологической перспективе. – М., 1999; Лисовский В.Г. "Национальный стиль" в архитектуре России. – М., 2000. С. 53 – 108; А.Л. Зорин. Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М., 2001.

[8] ПСРЛ.– Т. 2. – С. 612.

[9] ПСРЛ. – Т. 1. – С. 412.

[10] Максимович М. О создании Киевской церкви св. Кирилла // Киевские епархиальные ведомости. – № 1 (1 января 1869). – С. 21 – 34.

[11] Тези про 300-річчя возз'єднання України з Росією (1654 – 1954 рр.), схвалені Центральним Комітетом Комуністичної партії Радянського Союзу. – К., 1954. – С.16; Асеев Ю. Архитектура Киевской Руси. – К., 1969. – С. 6 – 7; Акуленко В.І. Охорона пам'яток культури в Україні, 1917 – 1990. – К., 1991. – С. 106 – 49; J.Pelenski, "The Contest for the Kievan Inheritance in Russian-Ukrainian Relations: Origins and Early Ramifications", Ukraine and Russia in their Historical Encounter (Edmonton: 1992), 3 – 19; Певний Б. Засуд – нищити козацьке бароко. // Свобода. – 14 – 17-го вересня 1977, передруковано у книзі: Певний Б. Майстри нашого мистецтва. – Нью-Йорк-Київ, 2005. – С. 231 – 40.

[12] Асеев Ю. Архітектура Кирилівського заповідника // Архітектурні пам'ятки. Збірник наукових праць. – К., 1950. – С. 73 – 85; Холостенко Н. Новые данные о Кирилловской церкви в Киеве // Памятники культуры. Исследование и реставрация. Т. 2. – М., 1960. – С. 5 – 9; Мовчан І.І., Тоцька І.Ф. Кирилівська церква в Києві: Архітектурно-художня пам'ятка XII – XIX ст. – К., 1968.; Дорофиенко И.П., Редько П.Я. Раскрытие фресок XII в. в Кирилловской церкви Киева. – В кн.: Древнерусское искусство: Монументальная живопись XI – XVII вв. – М., 1980. – С. 45 – 51.

[13] Прахов А.В. Каталог выставки копий с памятников искусства в Киеве X, XI, и XII в.. – СПб., 1882; Прахов А.В. Киевские памятники византийско-русского искусства // Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. – 11(1883). – С. 1 – 31; Прахов А.В. Фрески Киево-Кирилловской церкви XII в. // Киевская старина. – VI (1883). – С. 97 – 110; Прахов А.В. Открытие фресок Кирилловского монастыря под Киевом. // Журнал Министерства народного просвещения. – CCXXVI (1883). – С. 22 – 34; Прахов А.В. О Кирилловских фресках в Киеве. // Труды V-го археологического съезда в Тифлисе. – М., 1887. – С. LXIII; Вздорнов Г.И. История открытия и изучения русской средневековой живописи. – С. 132 – 137; Мамолат Й.С. Монументальний живопис. // Історія українського мистецтва. Т 1. Мистецтво найдавніших часів та епохи Київської Русі. Ред. М.П.Бажан. – К., 1966. – С. 314.

[14] Блиндерова Б. Житие Кирилла и Афанасия Александрийских в росписях Кирилловской церкви Киева.

// Древне-русское искусство: Монументальная живопись XI – XVII вв. – М., 1980. – С. 52 – 60.

[15] Василиев А. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство // Хилиада и сто години славианска писменост 863 – 1963. – София, 1963. – С. 393 – 488; D.Hemmerdinger, "La Representation iconographique de Cyrill et Methode,"Kyrillф kai Methodiфi tomos eortios epi tкi chiliostкi kai ekatostкi etкridi, Iera Metropoli Thessalonikis-Aristoteleio Panepistimio Thessalonikis, ed. I.E.Anastasiou, (Thessaloniki: 1966), vol. 1, 333 – 344; C.Grozdanov and G.Krsteski, Portreti na svetitelite od Makedonija od IX – XVIII vek (Skopje: 1983); S.Kissa, "Oi peri tфn eikonфn idees tфn fфtistфn tфn Slabфn agiфn Kyrillou kai Methodiou,"Praktika Synedriou-Eortastikai ekdкlфseis pros timкn kai mnкmnкn tфn agiфn autadelfфn Kyrillou kai Methodiou tфn Thessalonikeфn fфtistфn tфn Slabфn (10 – 15 Maпou 1985), ed. I.E.Anastasiou and K.Panepistimiou, (Thessalonike: 1986), 326 – 29.

[16] Марголіна І. Щодо заснування і присвячення Кирилівської церкви в Києві. // Архітектурна спадщина України. – 3. – 1996. – № 1. – С. 222 – 226; Марголіна І. Кирилівська церква в історії середньовічного Києва. – К., 2001; Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель Святого Кирила. – К., 2005.

[17] Nicetas Choniates, Thesauri Orthodoxae fidei, Patrologia cursus completus: Series graeca, vol. 140, 137 – 38.

[18] Nicetas Choniates, Thesauri Orthodoxae fidei, 147 – 152; Venance Grumel, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, I: Les actes des patriarches, fasc. iii: Les regestes de 1043 a 1206, Paris, 1947, n. 1038; Paul Magdalino, The Empire of Manuel I Komnenos, 1143 – 1180, Cambridge, 1993, 279.

[19] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. – М.,-Л. – 1950. – С. 42, 235.

Церковь св. Кирилла Александрийского в Киеве, основанная в середине двенадцатого столетия, является одним из двух важнейших средневековых памятников на Украине, и одной из немногих на Руси, в которой сохранились средневековые фрески, написанные ранее тринадцатого века. В статье рассматриваются средневековые черты церкви и причины ее посвящения св. Кириллу Александрийскому, одному из ведущих отцов церкви времен раннего христианства, который прославил себя христологическими формулировками, направленными против Константинопольского патриарха Нестория (428 – 431), и Александрийской догматичной победой над Константинопольской церковью на Третьем Вселенском соборе в Эфесе в 431 году.

Ключевые слова: византийское искусство и архитектура, средневековое искусство и архитектура, искусство и архитектура Руси, история церкви, церковь на Руси, Киевская Русь, Украина, Русь, фрески, Кирилл Александрийский.

Olenka PEVNY
University of Richmond, VA

Church of St. Cyril of Alexandria in Kyiv: visual culture and the development of religion and piety in Rus'

The Church of St. Cyril of Alexandria in Kyiv, founded in the mid-twelfth century, is Ukraine's second most important surviving medieval structure and one of only a handful of Rus' monuments predating the thirteenth century to preserve medieval frescoes. Among the 700 to 800 sq. m. of original frescoes in the church is the only representation of the life of one of the leading church fathers of Early Christianity, St. Cyril of Alexandria (r. 412 – 44), to survive among medieval monuments. Built a little over a century and a half after the 988 baptism of Grand Prince Volodymyr (d. 1015) and the selection of Byzantine Christianity as the religion of the Rus' polity, the Church of St. Cyril documents the local advancement of ecumenical Orthodox trends in Rus'.

Since the mid-nineteenth century, however scholarly assessment of the monument has focused on questions of dating and patronage. Narratives of princely benefaction and propaganda have been conceived to explain away the distinctive attributes of the church. Most studies proposed that Prince Vsevolod Ol'hovych (r. 1139 – 46) founded St. Cyril's on the site of his victory for the Kyivan throne and that Cyril of Alexandria was the prince's patron saint. There is no firm evidence linking

Prince Vsevolod with the Alexandrian saint, and the Prince's role in the founding of the church is questionable. A careful analysis of the sparse and contradictory entries on the Church of St. Cyril in medieval chronicles suggests that Maria Mstyslavivna, Vsevolod's widow, who was buried in the church in 1179, had more to do with the construction of the monument than her husband.

The explanation of the unusual dedication of the Church of St. Cyril in terms of the princely patronage of Vsevolod Ol'hovych is rooted in late nineteenth-century Russian imperial and gender biases and the continuing propagation of the formed predispositions in the Soviet era. In an effort to propagate a unifying Russian Orthodox identity among Russian as well as non-Russian lands of the Empire, Tasr Alexander III founded churches often built in the sixteenth and seventeenth-century Muscovite style and many dedicated to his own patron saint Alexander Nevsky (d. 1263). Alexander III patronized the 1880s restoration and cleaning of the Church of St. Cyril that was carried out by Adrian Prakhov, an art historian, cultural activist and active proponent of the Slavophile movement. The association of the dedication of the Church of St. Cyril with a princely founder was in keeping with notions of imperial patronage promoted in the Russian Empire during the nineteenth century.

The twelfth-century structure of the Church of St. Cyril follows a six-pier, three-bay-wide, tri-apsidal domed cross plan with a central dome rising to 28m and four smaller domes, perhaps added in the late sixteenth or early seventeenth century, over the corner bays. Seventeenth and eighteenth-century renovation work accounts for the church of St. Cyril's current baroque exterior.

Remains of medieval frescoes appear throughout the church with the exception of the vaulting and much of the gallery. They are interspersed with seventeenth- through nineteenth-century wall painting. Among the artists who worked on the nineteenth-century paintings in the church were: M.Vrubel, S.Haiduk, I.Izhakevych, M.Klymanov, Kh.Platonov, I.Selezn'ov and students from the Kyiv School of Painting founded by Mykola Ivanovych Murashko. The saturated hues and jarring legibility of nineteenth-century depictions overwhelm and subsume the pale toned and abraded medieval frescoes the comprehension of which in many cases demands diligent observation.

Figures of prelates and deacons and three registers of decoration showing the scene of the Eucharist, a row of officiating prelates, and a line of medallion bust-length portraits of prelates constitute the fresco remains of the main sanctuary apse. The best preserved frescoes decorate the adjoining south apse of the sanctuary. Here remnants of at least thirteen episodes from the life of St. Cyril are distributed in five registers along the curved apse wall and figures of frontal prelates appear on the piers and bay walls of the apsidal chapel. Most of the wall area of the north apsidal sanctuary chapel also is covered with medieval frescoes; thirty-seven bishops and deacons stand aligned in three registers. Although attempts to name the prelates have been made, such identifications are, at best, conjectural.

In the cruciform space of the central crossing the Christological cycle that probably once decorated the vaults and upper walls has been lost. Only four poorly preserved fresco compositions remain. These images attest to a Mariological emphasis in the central crossing. The scenes of the Annunciation and Presentation are distributed across the piers of the sanctuary arch, and the extended narrative of the Nativity occupies the entire middle register of the south nave wall and is juxtaposed with the representation of the Dormition on the north wall. Two other fresco compositions are juxtaposed on the south and north walls of the nave. On the north wall of the northwest corner bay Constantine and Helena stand holding a cross. Across the nave, on the south wall of the southwest corner bay, are the remains of what, in all likelihood, was a donor composition.

In addition to the described images fresco representations of saints, martyrs and prophets decorate the walls, piers and arch vaults of the central crossing and corner bays. General characteristics of costume and stance allow recognition of the figures as belonging to the saintly categories of warrior, martyr, stylite and prophet, but any more precise identification is hypothetical.

One of the most aesthetically pleasing frescoes in the Church of St. Cyril decorates the narthex. Here, in the central and north bay, twelfth-century fragments of the Last Judgment are exposed and feature the often reproduced fresco of an angel unfurling the scroll of heaven. The Last Judgment composition does not extend into the south bay of the narthex. In this area representations of standing prelates appear above the three burial arcasolia of the west and south walls. One more arcasolium is built into the thickness of the west wall of the north narthex bay. Fresco traces of archangels and medallions with crosses remain in the arch vaults of the arcasolia.

The final area in the church with substantial fresco remains is the gallery chapel situated above the southwest corner bay of the nave. Two narrative compositions as well as figures of frontal standing saints comprise the exposed frescoes. The two scenes may have depicted episodes from the life of John the Baptist; they can possibly be identified as an angel leading the young John into the desert and St. John in prison.

In general, art historical publications explain the significance of the Church of St. Cyril and its frescoes exclusively in terms of local concerns. Existing studies, preoccupied with the search for evidence that supports the growing independence of the Rus' Church from Constantinople and the importance of cultural ties among the Slavs, have subjected the signification of the Church of St. Cyril of Alexandria to presumed patterns of Rus' ecclesiastical patronage. In a bout of circular reasoning Cyril of Alexandria is presumed to be Vsevolod's patron saint because the Prince founded the church dedicated to the Alexandrian prelate; and the foundation of the Church of St. Cyril is ascribed to the Prince because his patron saint was Cyril of Alexandria. As a result the evidentiary importance of the Church of St. Cyril as a document of the mid twelfth-century ecclesiastical discourse between Kyiv and Constantinople has been camouflaged.

As it happens, the mid 1150s witnessed an outbreak of theological controversy regarding the offering of the Eucharist in Constantinople. Allegations of Nestorianism associated with the controversy inspired a resurgent interest in the works of Cyril of Alexandria, Nestorios' great opponent. When the Eucharistic controversy became public in 1155, Constantine I had just been appointed the new Metropolitan of Rus'. He felt strongly enough about the ensuing debate to summon an urgent session of the Synod in order to resolve the issue before his departure for Kyiv. The meeting of the Synod took place on January 26, 1156. Among the citations of church fathers offered at the Synod meeting in support of this position were five selections from the works of Cyril of Alexandria. Immediately after the meeting of the Synod, Constantine departed for Kyiv where he served as the head of the Rus' Church until December of 1158.

Given the involvement of Constantine in the Synod and his immediate departure for Kyiv thereafter, it is not improbable that this hierarch brought with him to the Rus' capital a recent awareness of Cyril's importance. In Kyiv, the transplanted interest in Cyril found expression in the construction of a masonry church dedicated to the Alexandrian prelate and in the composition of a fresco cycle of his life.

The appearance of the fresco life cycle of St. Cyril of Alexandria in mid-twelfth-century Kyiv documents the importance of images in Rus' religious formation and practices of belief. It is the imperative of art to persevere and as such to support transformative narratives of interpretation and identification. Removed from the Constantinopolitan context of the Eucharistic debate, the importance of St. Cyril necessarily took on a nuanced significance attuned to local concerns. In mid-twelfth-century Kyiv, St. Cyril provided a model of a leading hierarch effectively resolving his differences and asserting his power within the framework of a unified Church and with the backing of secular authority.

Chronicle entries substantiate the broadening of St. Cyril's prominence in twelfth-century Rus'. Under the year 1196 the *Novgorod Chronicle* records the foundation of a masonry church dedicated to St. Cyril of Alexandria and under the entry for 1239 the chronicle explains that in the face of the Mongol onslaught "Novgorod was defended by God, the great holy and apostolic Cathedral Church of the St. Sofiia, St. Cyril, and the prayer of the holy orthodox archbishops, the blessedly true princes, the reverend monks of the hierarchical gathering".

The resurgent theological interest in Cyril that arose in Constantinople, when relocated to Kyiv, became the focal point of a devotional cult centered on the saint's intercessory abilities and proximity to the *Theotokos*. It was expounded in the construction of churches, the assemblage of images, and the communal devotion of the saint. From Kyiv, faith in Cyril's intercessory abilities spread to other Rus' centers.

Key words: Byzantine Art and Architecture, Medieval Art and Architecture, Rus'art and Architecture, Ecclesiastical History, Rus' Church, Kyivan Rus', Ukraine, Rus', Frescoes, Cyril of Alexandria.

Богдан ГАЛЬЧАК
Зелена Гура
(Польща)

ПРОБЛЕМИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЕМКІВ В ПОЛЬЩІ

У статті автор розглядає проблему лемківської національної ідентичності.
Ключові слова: лемки, свідомість, міграції та депортації, населення, асиміляція.

Темою мого дослідження є проблема національної ідентичності лемків. Необхідно передусім з'ясувати, що розуміється під етнонімом "лемки". До 1947 р. даний термін вживався на позначення "руських" мешканців Лемківщини – регіону, розташованого в Бескиді-Низькому, на кордоні зі Словаччиною. Лемківщина займає територію довжиною близько 140 км й шириною 20 – 30 км[1]. На заході вона доходить до ріки Попрад[2], а на сході проходить долиною ріки Ослави[3]. У 30-ті рр. XX ст. етнічна група лемків налічувала близько 100 – 150 тисяч осіб і населяла 170 сіл[4]. Лемки послугуються діалектами української мови[5], які містять багато лексичних запозичень зі словацької та, меншою мірою, з польської мов. Найбільш характерною рисою лемківських діалектів є вживання слова сполучника "лем" (але, а), спорідненого зі словацьким "lem", "len". Лемки виявляють багато спільних рис з русинами, що населяють словацьку Пряшівщину і Закарпатську Україну (Підкарпатську Русь, Закарпаття), а також зі своїми східними сусідами бойками.

У 1944 – 1947 рр. на теренах Лемківщини мало місце трагічне переселення корінних жителів. Близько 2/3 лемків покинуло Польщу в 1944 – 1946 рр. в межах акції обміну населення між Польщею і Українською Радянською Соціалістичною Республікою. Ці переміщення найчастіше мали командно-примусовий характер. Решту лемківського населення (близько 30 – 40 тисяч) комуністична влада депортувала у 1947 р. в межах акції "Вісла" на Возз'єднані Землі[6]. Незважаючи на велике розпорошення і посилення асиміляційних процесів, лемки частково зберегли почуття своєї етнічної ідентичності. У Польщі вони населяють передусім територію Дольного Шлезька і Землі Любуської (околиці Лє´ніци, Любіна, Хотіанова, Ґло´ова, Волова, Пшемкова, Шпротави, Новей Солі, Зієльоней Ґури, Сьвєбодзіна, Мієндзиржеча, Сквієржини, Стшелєц Крайєньскіх, Ґожова Вєлькопольскє´о). В Україні лемки мешкають переважно в наступних областях: Львівській, Тернопільській, Івано-Франківській (колишній Станіславській)[7]. Існують також громади лемківської діаспори в Канаді, США, балканських (Сербії, Хорватії) та інших державах світу.

На сучасному етапі важко однозначно окреслити етнонім лемки. Частина населення, що походить з Лемківщини, повністю втратила зв'язки з традицією предків, піддаючись тотальній асиміляції. Ідентифікація представників цієї частини населення як лемків виглядає проблематично. Термінологічний аспект проблеми ускладнює той факт, що як у Словаччині, так і в Україні існує тенденція окреслення етнонімом лемки всієї української меншості в Польщі. Тим часом більша частина цього населення, що походить з Підляшшя, Холмщини й Надсяння (Біщадів), з лемками не ідентифікується. Міркування, що містяться у моєму дослідженні, стосуються передусім тієї етнічної групи, що має лемківське "коріння" та ідентифікується з лемківською традицією.

Майже в усіх наукових працях, присвячених лемківській проблематиці, порушується питання національної приналежності лемків. Автори цих праць займають різні позиції, часом навіть курйозні[8]. Ця тема також нерідко стає предметом дискусій, що часом хаотично виникають у ході приватних товариських розмов у лемківському середовищі. Є всі підстави говорити про існування "лемківської дилеми".

© Богдан Гальчак

Дискусія щодо національної приналежності лемків триває досить довго – від XIX ст. Раніше національне питання не відігравало значної ролі у тій частині Європи. На рубежі XIX – XX ст. у лемківському середовищі сформувалися дві політичні орієнтації – українська і москвофільська. Прихильники першої вважали лемків за складову частину української нації. Москвофіли були зорієнтовані на царську Росію[9]. Впливи українського національно-визвольного руху обмежувалися східною Лемківщиною. Москвофільська орієнтація істотно переважала. Лемкам імпонувала потуга Російської імперії. Москвофільська орієнтація, зрештою, була поширена серед українського (руського) населення в Галичині в другій половині XIX ст. Однак у ході розвитку українського національно-визвольного руху впливи москвофілів почали досить швидко зменшуватися. Тим часом серед лемків вони виявились досить тривалими.

Тільки події Першої світової війни зменшили віру лемків у потугу Росії. Спочатку росіяни воювали успішно. Наслідком їхньої атаки 1914 р. в Галичині була окупація майже всієї Лемківщини царськими військами. Лемки вітали їх з ентузіазмом. Однак уже в 1915 р. австро-німецька контратака призвела до відступу росіян з Галичини. Пізніше царські війська понесли чергові поразки. Це показало лемкам, що Росія зовсім не є непереможна. У 1917 р. Росія захлинулася у вирі громадянської війни. Владу в колишній царській імперії здобули більшовики.

Нова російська влада не викликала ентузіазму в лемківських москвофілів. Не мали вони ілюзій щодо характеру більшовизму. В 1915 р., коли царська армія відступила з Галичини, велика кількість москвофілів, бажаючи уникнути австрійських репресій, емігрувала зі своїми родинами до Росії. Там вони осіли в різних регіонах великої держави. Після 1917 р., ставши свідками громадянської війни і приходу більшовиків до влади, вони спішили повернутись до рідних сторін, приносячи страшну звістку про варварський терор "безбожних" більшовиків. Це викликало замішання серед лемківських москвофілів, які загалом були переконаними консерваторами. Провідними пропагандистами такої орієнтації були, зрештою, деякі греко-католицькі священики. Тим часом Лемківщина остаточно ввійшла до складу Польщі (II Речі Посполитої).

Падіння царської Росії не спричинило масового повороту орієнтації лемків в "українському" напрямі. Москвофільські настрої далі залишились у цьому регіоні сильними. Більшовицька влада тут сприймалась як тимчасова. З бігом часу вона, однак, виявилась тривалою. Незначна частина лемків-москвофілів еволюціонувала в напрямі комуністичної ідеології. Більшість поступово схилялася в бік "русинської" орієнтації[10], що називається також "карпатсько-русинською".

Ідея "русинства" виникла в Закарпатській Україні, звідки поширилась на Пряшівщину та Лемківщину[11]. Вона справила значний вплив також на еміграційне середовище Канади і США. Згідно з цією ідеєю, русини є ні українцями, ані росіянами, а окремою нацією. До "русинської нації" віднесено польських лемків, русинів зі словацької Пряшівщини, а також населення Закарпатської України. "Русинський" рух було створено діячами, пов'язаними з Угорщиною, під владою якої знаходилась Закарпатська Україна і Словаччина до 1918 р. Також у міжвоєнний період цей рух підтримувався угорською державою, яка прагнула внутрішнього розколу Чехословаччини та відновлення кордонів, що мали місце до Першої світової війни[12]. Зі свого боку, чехи використовували конфлікт між представниками "русинської" та "української" орієнтації в Закарпатській Україні для власних інтересів.

"Русинство" підтримувала Польща, вбачаючи в цьому русі спосіб на обмеження розвитку української національної свідомості. У міжвоєнний період польська держава підтримувала "русинський" рух у Чехословаччині. Вона також підтримувала "русинську" орієнтацію на Лемківщині[13]. Натомість Народна Республіка Польща, що постала по Другій світовій війні, на чолі якої стояли комуністи, формально не визнавала лемків за окрему націю. Тим не менше – як виникає з розсекречених сьогодні актів спецслужб – комуністична Служба Безпеки інспірувала суперечки в середовищі української меншості в Польщі на тлі "лемківського сепаратизму"[14].

У міжвоєнний період у "русинському" русі сильні були проросійські тенденції[15]. Після Другої світової війни головним центром пропаганди "русинської" ідеї серед польських лемків була організація "Лемко-Союз", що діяла на території США[16]. Звідти лемківських діячів, у керованій комуністами Польщі, підбурювало до публічних виступів, у яких декларувалася національна

відрубність лемків від українців[17]. Ці виступи утруднювали функціонування середовища української меншості. "Лемко-Союз" сепарувався від українських організацій в Америці. Натомість він позитивно ставився до Радянського Союзу[18]. Коріння цієї організації сягали міжвоєнного періоду, але після Другої світової війни вона, правдоподібно, була, принаймні в певних аспектах, інспірована Радянським Союзом.

Не викликає сумніву, що "русинський" рух у минулому підтримували противники українського націоналізму – Угорщина, Чехія, II Річ Посполита і комуністичні спецслужби. Питання чужоземних впливів на процес створення і розвитку "русинства" виразно підкреслює українська історіографія, нерідко спроваджуючи його роль до чужоземної "диверсії", скерованої проти української нації. Однак, незалежно від поглядів ватажків руху та їх інколи неясних політичних зв'язків, "русинство" виросло з реальних суспільних потреб. Воно являє собою віддзеркалення переконань, хоча й не завжди співвіднесених з реальністю, а проте глибоко вкорінених у колективну свідомість лемків.

Поділ серед лемків на орієнтацію "українську" та "русинську" пережив часи Другої світової війни, а також трагічні події 1944 – 1947 рр. Він триває до сьогодні, істотно утруднюючи функціонування малого й дуже розпорошеного соціуму, який повинен швидше прагнути до консолідації зусиль з метою збереження залишків своєї традиції. З обох боків барикад нагромадилося багато взаємних претензій і образ.

Отже, чи існує в окресленій ситуації можливість однозначного присуду, на підставі наукових досліджень, якої національності лемки? У біологічних науках відносно легко можна ствердити, до якого роду належить окреслений ´атунок. Спочатку аналізуються специфічні риси даного ´атунку, а пізніше на підставі дефініції окремих родів стверджується, чи цей ´атунок належить до ссавців, плазунів чи земноводних. Однак суспільні науки не послугуються такими докладними дефініціями, як біологія чи хімія. Дефініції, що існують в історії, політології чи соціології на окреслення того самого явища, нерідко істотно відрізняються або навіть суперечать одна одній.

Так само це стосується поняття "нація". Наука не може однозначно окреслити поняття нації як суспільного феномена[19]. На його визначення існує багато дефініцій, але жодна з них не претендує на вичерпність цього поняття, а відтак може бути піддана сумнівам. Основна трудність визначення поняття "нація" виникає з факту, що дане явище по-різному розуміють у різних регіонах світу. Разом з тим, воно знаходиться в стані безперервної еволюції. У XIX ст. в це поняття вкладалося дещо інше значення, ніж сьогодні. Таким чином, дефініції швидко підлягають дезактуалізації.

Брак однозначної дефініції поняття "нація" у свою чергу робить неможливим однозначне вирішення "лемківської дилеми". Неможливо ствердити, чи окреслена суспільна група є або не є нацією, якщо ми не диспонуємо прецизійною дефініцією даного поняття. Дискусія щодо національної приналежності лемків по суті стосується пізнання феноменології нації як такої. Учасники дискусії не можуть порозумітися, оскільки відкликаються до різних дефініцій розглядуваного поняття.

Хоча наука є не в стані дефінітивно окреслити національної приналежності лемків, наукове міркування даного питання видається надзвичайно важливим. Передусім "лемківської дилеми" не можна розв'язати у відриві від реалій регіону, в якому лемки живуть. Вихідним пунктом аналізу даного питання має бути уявлення, який зміст у поняття "нація" вкладається в Центрально-Східній Європі.

На думку Ернесте Ґеллнера, видатного англійського дослідника національної проблематики, на даному етапі можна виділити два типи дефініцій нації. Перший окреслюється як "культурний". Згідно з цими дефініціями: "Дві особи належать до тієї самої нації, якщо – і тільки якщо – вони належать до тієї самої культури". Другий тип дефініцій окреслюється як "волюнтаристичний", оскільки: "Дві особи належать до тієї самої нації, якщо – і тільки якщо – вони вважають, що вони належать до тієї самої нації"[20]. Отже, в цьому випадку свою національну приналежність індивіди та суспільні групи визначають на підставі власної волі. Цей тип розуміння поняття нації переважає передусім у Франції, а також в англосаксонському світі. Однак навіть поверхове знання історії Центрально-Східної Європи дозволяє ствердити, що "волюнтаристична" концепція нації не характерна для цього регіону.

Провідний теоретик і вождь польського націоналізму Роман Дмовскі (1864 – 1939) ствердив у своєму найвидатнішому творі "*Думки сучасного поляка*"[21]: "Я поляк (...) це значить, що я відчуваю нерозривну єдність з усією Польщею; з сучасною, яка або зазнає переслідувань, або у темноті своїй навіть не має свідомості свого існування як нації"[22]. Р.Дмовскі відтак відкрито визнавав, що людину можна узнати приналежною до польської нації, навіть якщо вона про це не знає, а навіть проти її волі, якщо її причиною є "темнота". Роман Дмовскі не був винятком у Центрально-Східній Європі XIX і XX ст. Подібні погляди проголошували націоналісти інших націй і згідно з ними діяли, включаючи великі суспільні групи до своїх націй і при тому не питаючи їхньої згоди. Точка зору суспільних груп приймалася до уваги тільки у тому випадку, якщо вони були мілітарно настільки потужні, що могли змусити інших до визнання своєї національної самобутності. Ті нації Центрально-Східної Європи, що існують сьогодні, вибороли право на існування шляхом збройної боротьби.

Може скластися враження, що мої міркування стосуються минулого, тоді як наш регіон уже "цивілізувався" по двох світових війнах і десятиліттях жорстокого комуністичного панування та прийняв стандарти англосаксонського світу. Реальні факти, однак, це заперечують. Звертає увагу явище шльонського/шлезького сепаратизму в Польщі. Частина населення Шльонська/ Шлезька не ідентифікується з польською нацією і прагне здобути статус національної меншості, в чому польська держава послідовно йому відмовляє. Не мали успіху також спроби лідерів шльонського / шлезького руху знайти підтримку за кордоном. "Волюнтаристичне" розуміння нації далі є явищем досить екзотичним у Центрально-Східній Європі.

"Лемківська дилема" виникає, на мою думку, великою мірою з того факту, що керівні теоретики "русинства" мешкають у Північній Америці[23]. Формулюючи свої ідеї, вони намагаються перенести англо-саксонське розуміння нації на територію Центрально-Східної Європи, що видається великою помилкою. Тут замало самого декларування своєї національної відрубності, щоб стати окремою нацією.

Отже, що визначає національну приналежність у нашому регіоні? Може, спільне історичне минуле? Це великою мірою міф. Немає двох осіб зі спільним минулим. Історія кожної людини неповторна. В який спосіб багатомільйонні нації могли б посідати спільне минуле? Історія регіонів, з яких складаються держави сучасної Центрально-Східної Європи, зрештою, часто є дуже відмінною. Історія Баварії і Бранденбур´ії протягом століть мала небагато спільного, але, незважаючи на це, населення цих земель належить до єдиної німецької нації. Нарешті, послідовне застосування засади "спільного історичного минулого" змусило б, наприклад, визнати словаків угорцями, оскільки історія Словаччини – це великою мірою історія Угорщини.

Чи національну приналежність визначає мова? Це, безперечно, істотний чинник у нашому регіоні. Однак політична історія Центрально-Східної Європи засвідчує, що він, як мінімум, не є визначальним. Мовні проблеми можна "урегулювати", нав'язуючи національній меншості "державну" мову, що в нашому регіоні неодноразово практикувалося. Можна також від питань мови "перейти до порядку денного". Польське суспільство в XIX ст. відмовлялося визнавати литвинів за окрему націю. Литовську мову трактовано як регіональну говірку польської мови, хоча перша навіть не належить до групи слов'янських мов. У свою чергу в незалежній литовській державі у 1918 – 1940 рр. відмовлялося визнання прав досить численної польської меншості[24]. Не допоміг той факт, що це населення користувалося польською мовою. Литовські націоналісти просто визнали їх за "сполонізованих литвинів"[25].

Практично єдиним, у міру адекватним показником національної приналежності в Центрально-Східній Європі є те, як окреслену суспільну групу ідентифікують інші нації. Намагаючись розв'язати "лемківську дилему", треба, отже, на мою думку, не стільки поставити питання, ким лемки вважають самі себе, скільки за кого їх мають інші нації. Вирішальне значення тут мають, очевидно, польські й українські погляди. Українська позиція щодо лемківської проблеми лишається незмінною від XIX ст. Національно свідомі українці звичайно вважають лемків етнічною групою своєї нації. "Русини" – це свого роду "брати, які заблукали".

Політику польської держави щодо лемківського населення в XX ст. слід визнати за непослідовну. У міжвоєнний період, у 1918 – 1939 рр. польська держава підтримувала "русинську" орієнтацію серед лемків[26]. Цей факт можна інтерпретувати як визнання національної відрубності лемків. У період "Народної Польщі" комуністичний уряд офіційно

визнав лемків за складову частину української нації. У наші дні в Польщі можна зауважити тенденцію до трактування лемків як окремої нації, хоч формально вони навіть не мають статусу національної меншості[27].

На мою думку, істинне ставлення однієї нації по відношенню до іншої з'ясовується у складних, переломних історичних ситуаціях. Таким періодом, безперечно, були для лемків трагічні 1944 – 1947 рр. Політика керованої комуністами польської держави тоді була щодо лемків ідентична, як щодо здекларованих національно українців з Надсяння (Біщадів) чи Холмщини. Спочатку влада намагалася змусити їх до виїзду на "Радянську Україну", а пізніше виселила тих, які залишились, у межах акції "Вісла" на Возз'єднані Землі.

Офіційною метою акції була ліквідація тилу українських партизанів. У світлі нині відомих фактів це видається мало правдоподібним. Дивує факт, що було виселено також комуністичних діячів, солдатів Війська Польського української національності, міліціонерів, функціонерів Органів Безпеки, які брали активну участь у боротьбі з УПА[28]. Це не тільки не полегшило боротьби з підпіллям, але й ускладнило її. Дивує також охоплення депортацією Лемківщини, де активність УПА (особливо в західній частині) була невелика, а ставлення населення щодо партизанів не відрізнялось прихильністю. Цей факт визнають у своїх спогадах навіть колишні польські солдати, а також функціонери Органів Безпеки[29]. Виселенням і депортацією охоплено також населення Підляшшя, де також активність українського підпілля була обмежена[30]. Населення цього регіону приймало лемків. Воно вживало українську мову, але мало слабо розвинуту національну свідомість. Доля мешканців Підляшшя була, однак, трохи іншою, ніж доля лемків. Депортовано тільки південне Підляшшя, що називається також Любельське. Північне Підляшшя уникло акції "Вісла". На півдні активність українського підпілля була сильніша. Однак УПА з'являлася також і на півночі, а військова влада непокоїлася, що по акції "Вісла" повіти Бєльск і Соколув Підляський можуть стати новим тилом для деяких партизанських загонів[31]. Логіка акції "Вісла" наказувала б, отже, виселити також і те населення, але цього не було зроблено. Таку позицію можна визнати за прояв гуманізму, гідний похвали.

Однак відразу постає питання: чому подібно не поступили з лемками? Можна було обмежити депортацію до східної Лемківщини, де українське підпілля мало міцніший тил. З усією певністю можна твердити, що не становили жодної загрози для держави Польщі мешканці Русі Шляхтовської, чотирьох сіл, локалізованих у повіті Нови Тар´, відділених від Лемківщини замкненим пасмом польської облоги. Однак акція "Вісла" охопила також цей маленький анклав українського населення. Заходи комуністичної влади на північному Підляшші були інші, тому що населення цього регіону традиційно визнавалося за білорусів[32]. З перспективи сьогодення треба ствердити, що комуністичний уряд зробив своєрідну "халтуру", оскільки в 50-ті рр. XX ст. у частини населення цього регіону почала формуватися українська національна свідомість.

Не викликає сумніву, що акція "Вісла" мала "остаточно розв'язати українську проблему в Польщі"[33]. Єдиним критерієм депортації була українська національність. Те, що депортовані співпрацювали з українським підпіллям, або ж боролися з ним, не мало для комуністичного уряду великого значення. Лемків було виселено, оскільки їх визнано за українців. Треба признати, що комуністичний уряд не зробив "халтури" на Лемківщині, як на північному Підляшші. З його пункту бачення, у ході ліквідації "української проблеми" в Польщі необхідно було також ліквідувати "лемківську проблему". Адже велика плинність у стосунках "русинсько"-українських небезпечна вже тим, що кожен "русин" може дуже легко у сприятливих обставинах перетворитись на "українського націоналіста".

Акція "Вісла" була проведена комуністичним урядом, який не мав підтримки у більшості польського суспільства. Однак жоден відлам польського суспільства не протестував проти депортації українців. Мовчав про цю справу польський еміграційний уряд у Лондоні. Ніхто не протестував також проти охоплення депортацією лемків. Для польського суспільства вони були так само українцями. Акція "Вісла" остаточно присудила питання національної приналежності лемків.

Треба, зрештою, ствердити, що українська національна свідомість формувалася у лемків уже в міжвоєнний період. У 1944 – 1947 рр. частина лемків активно діяла в українському підпіллі. Лемки воювали в УПА, де виконували навіть функції командирів[34]. Тим не менше

донині певна група лемків у Польщі уперто відмовляється визнати себе за українців. Вони вважають себе за окрему націю. Цю позицію репрезентує у Польщі "Союз лемків". Подібну поставу можна побачити в Словаччині, де частина русинів з Пряшівщини також вважає себе за окрему націю. Словаччина зрештою офіційно визнала існування "русинського" народу[35]. Також на Закарпатській Україні робляться спроби відокремлення "русинської" меншості[36]. "Русинство" становить проблему в Центральній Європі. Воно може дестабілізувати політичну ситуацію в регіоні. Воно звернене як проти Польщі й Словаччини, так і України. Відтак варто задуматися над джерелами "русинства". Я не в стані висловитись щодо цього явища в Словаччині і Закарпатті. Однак "русинство" в лемківському варіанті мені добре відоме.

Отже, треба ствердити, що населення, яке мешкає на теренах пограниччя, де стикаються впливи різних культур, часто має проблеми з власною національною ідентичністю. Можна згадати, наприклад, шльонзаків з польсько-німецького пограниччя чи ельзасців з німецько-французького пограниччя. У випадку Лемківщини ці труднощі посилює значна віддаленість від осередків українського культурного життя. Після депортації лемків у 1947 р. їх зв'язки з Україною були майже цілковито розірвані. Цей соціум перебував майже у цілковитій ізоляції.

"Русинство" є також наслідком польської політики щодо лемків. У міжвоєнний період польська держава – як згадувалося – дуже активно підтримувала "лемківський сепаратизм". По Другій світовій війні в межах акції "Вісла" лемків виселено подалі від тих територій, де мешкало українське населення, а проте в безпосереднє сусідство польських репатріантів з Волині й Галичини. Це населення було надзвичайно вороже наставлене щодо українців. Визнання української національності могло навіть викликати фізичну агресію зі сторони польського оточення. Безпечнішим було декларування "лемківської" національності. Польські біженці з Волині репрезентували лемкам під час товариських зустрічей викривлений образ польсько-українського конфлікту 1943 – 1945 рр. Також польські засоби масової інформації в часи "комунізму" успішно пропагували стереотип "бендерівця-різника".

Уже в міжвоєнний період на Лемківщині поступово ліквідувалося українське шкільництво, заступаючись польським. По акції "Вісла" тільки нечисленні лемківські діти ходили до шкіл для української меншості. Протягом десятиліть наступні покоління молодих лемків навчалися в польських школах. У процесі навчання вони не отримують навіть елементарних знань про історію і культуру України. Це не сприяє формуванню української національної свідомості. Феноменально, що, незважаючи на такі несприятливі умови, велика частина лемків зберегла почуття своєї самобутності. Духовною вітчизною, однак, є для них передусім Лемківщина. України вони часто не знають.

Не можна, однак, обтяжувати відповідальністю за "лемківський сепаратизм" виключно польську політику. Розвитку цього явища також великою мірою послужили помилки української політики щодо лемків. Уже на початку XX ст. греко-католицькі священики намагалися пропагувати на Лемківщині українську національну свідомість. Нерідко вони зустрічалися з неприхильністю лемківського населення. Це викликало роздратування духовних осіб і гострі слова на адресу парафіян, які добре запам'ятало локальне суспільство. Деякі з цих слів інколи згадуються до сьогодні.

У 1944 – 1947 рр. на Лемківщину проникали загони Української Повстанської Армії. Вони часто зустрічалися з недовірливим, а навіть ворожим ставленням місцевого населення. Не завжди це ставлення виникало через слабкість української національної свідомості. Лемки, однак, здавали собі справу, що навіть якщо УПА переможе і постане незалежна Україна, то розташована на заході Лемківщина залишиться в кордонах Польщі. Оскільки лемки не надавали необхідної допомоги і підтримки партизанам УПА, останні інколи застосовували навіть терор, що не додавало Україні прихильників.

У 1944 – 1946 рр. велика кількість лемків виїхала на Україну. На "Радянській Україні", зруйнованій війною, вони застали злидні і голод. Незалежні господарі з Лемківщини мусили працювати в колгоспах. Їх було зведено до рівня селян-наймитів. Не таке життя обіцяли їм радянські агітатори. Лемки-емігранти почували себе ошуканими. Місцеве українське населення на Волині, в Галичині й на Полтавщині часто приймало переселенців із "Закерзоння" неохоче. Не були рідкістю насмішки з лемківського діалекту чи їх регіональних звичаїв. Обзивали їх "полячками". Це викликало в серцях біженців з Лемківщини почуття великого приниження.

З позиції сьогодення треба ствердити, що тогочасна ситуація лемків на Україні не відрізнялася від ситуації інших репатріантів. Також у Польщі після 1945 р. репатріанти, які поверталися з колишніх східних теренів Речі Посполитої, часто зустрічалися з неприхильним прийомом зі сторони корінного населення центральної чи західної Польщі. Аналогічно східні німці з колишньої Німецької Демократичної Республіки після об'єднання краю, зустрічалися часто з неприхильністю земляків з заходу ("Wessis"). Зрештою, через відносно короткий проміжок часу, лемки досить добре акліматизувалися в новому середовищі[37]. Тим не менше певна група лемків повернулася з України до Польщі[38]. Їхні розповіді про реалії життя в Україні ще більше знеохотили лемків до "українців".

Треба, однак, ствердити, що погляди лемків не є послідовними. У контактах з українцями вони загалом домагаються, щоб їх трактували як "своїх". З іншої сторони, вони часто не хочуть визнавати себе за представників української нації. Таким чином, навіть корінному лемкові часами трудно зрозуміти парадокси "лемківської душі".

Україна може прихилити до себе лемків, якщо переконає їх, що прагне зберегти їхні регіональні традиції, до яких вони сильно прив'язані. Гадаю, що зближення лемків з Україною було б корисне для всіх. Запобігло б воно поширенню "русинства", ідеології, небезпечної як для українців, так і поляків та словаків. "Русинство" – це дорога в нікуди... Воно може допровадити своїх прихильників до трагедії. Якщо до цього дійде, наслідки розхльобувати будуть передусім прості люди. Провідні ідеологи "русинства", що осіли в Канаді та США, далеко від Центрально-Східної Європи, будуть безпечні.

З польської переклала Ірина Бетко.

---

[1] W.Grzesik, T.Traczyk. Beskid Niski. Od Komacczy do Bartnego. – Warszawa, 1997. – S. 222.

[2] Далі на захід, у Пєнінах до 1947 р. також знаходився невеличкий острів "руського" населення, що охоплював чотири села (т.зв. Русини Шляхтовські).

[3] Питання східнього кордону Лемківщини є предметом дискусій. Деякі дослідники вважають, що сфера поширення лемківських діалектів і звичаїв сягає до ріки Солінки (J.Rieger. Siownictwo i nazewnictwo iemkowskie. – Warszawa, 1995 – S. 10).

[4] W.Grzesik, T.Traczyk. Вказ. праця. – S. 222.

[5] J.Rieger. Вказ. праця. – S. 268.

[6] K.Pudio. Jemkowie. Proces wrastania w ьrodowisko Dolnego ЬІ№ska 1947 – 1985. – Wrociaw, 1987. – S. 24; M. Pecuch. Wpiyw szkolnictwa na procesy akulturacji, asymilacji i rekulturacji Jemkyw // "Rocznik Lubuski". – tom XXX, czkњж I. – Zielona Gyra, 2004. – S. 133.

[7] M.Pecuch. Вказ. праця. – S. 133.

[8] Кристина Пєрадзка в опублікованій 1939 р. книжці переконувала, що лемки мають румунське походження (K.Pieradzka. Na szlakach Jemkowszczyzny. – Krakyw, 1939. – S. 90 – 93).Не змінює це факту, що дана праця, досить ретельно підготовлена, становить цінне джерело для дослідників Лемківщини в міжвоєнний період.

[9] J.Moklak. Jemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe. – Krakyw, 1997. – S. 17 – 32.

[10] J.Moklak. Вказ. праця. – S. 45 – 90.

[11] D.D№browski. Rzeczpospolita Polska wobec kwestii Rusi Zakarpackiej (Podkarpackiej)1938 – 1939. – Toruc, 2007. – S. 22.

[12] Op. cit. – S. 63 – 148.

[13] J.Moklak. Вказ. праця. – S. 45 – 90.

[14] J.Syrnyk. Zagadnienie ukraicskie w powiecie lubicskim (1947 – 1989). – Lubin-Wrociaw, 2007. – S. 74 – 78.

[15] На думку проф. Ярослава Мокляка, знавці проблематики "русини" і москвофіли діяли в міжвоєнний період у тих самих організаціях. Тому важко їх розмежувати (J.Moklak. Вказ. праця. – S. 45 – 100).

[16] Її головний осередок знаходився у Нью-Йорку, у дільниці Йонкерс, де функціонує впливова громада емігрантів з Лемківщини. Після розпаду СРСР організація фактично припинила діяльність.

[17] J.Syrnyk. Вказ. праця.

[18] S.S.Pyї. Karpatoruskij kaiendar Jemko-Sojuza na 1949. – Yonkers, 1948. – S. 16.

[19] E.Gellner. Narody i nacjonalizm. – Warszawa, 1991. – S. 14 – 16 ; A.Kioskowska. Kultury narodowe u korzeni. – Warszawa, 1996. – S. 41 ; J.Szacki. Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. – Warszawa, 1991. – S. 359 ; J.Topolski. Pojкcie narodu jako kategoria metodologiczna w badaniach historycznych (w:) // Pojкcia "Volk" i "Nation" w historiografii Niemiec. – Poznac, 1980 ; M.Waldenberg. Kwestie narodowe w Europie Њrodkowo-Wschodniej. Dzieje. Idee. – Warszawa, 1992. – S. 14.

[20] E.Gellner. Вказ. праця. – S. 14 – 16.

[21] Ця праця вперше була видана 1902 р. Пізніше її багато разів перевидавали. До сьогодні вона користується популярністю в багатьох середовищах польського суспільства.

[22] R.Dmowski. Muњi nowoczesnego Polaka. – Lwyw, 1904. – S. 3 – 4.

[23] За провідного теоретика "русинства" сьогодні вважається канадський історик Пауль Роберт Ма´оцсі (A. Ksenicz. Moїliwoњci wykorzystania elementyw literatury iemkowskiej w polskiej szkole // "Rocznik Lubuski". – tom XXX, czkњж I. – Zielona Gyra, 2004. – S. 77).

[24] Офіційні литовські статистики оцінювали відсоток польського населення в литовській державі на близько 3%, але за деякими підрахунками міг він сягати навіть 10 % громадян (K.Buchowski. Polacy w niepodlegiym pacstwie litewskim 1918 – 1940. – Biaiystok, 1999. – S. 12).

[25] K.Buchowski. Вказ. праця. – S. 35 – 42.

[26] J.Moklak. Вказ. праця. – S. 45 – 90.

[27] Лемки мають статус "етнічної меншості", тобто групи, яка має свої етнічні особливості, але становить складову частину певної нації як такої. Тим не менше у виданих на території Польщі працях наукового і публіцистичного характеру їх часом трактують як окрему націю. У статистичних звітах особи, що декларують себе у ході перепису населення як представники лемківської нації, представлені осібно.

[28] S.Dudra. Jemkowie. Deportacja i osadnictwo ludnoњci iemkowskiej na Њrodkowym Nadodrzu w latach 1947 – 1960. – Giogyw, 1998. – S. 20 ; J. Lovell. Polska jakiej nie znamy. – Krakyw, 1970. – S. 73; K.Pudio. Вказ. праця. – S. 31.

[29] A.Bata. Bieszczady w ogniu. – Rzeszyw, 1987. – S. 212 – 215; S.Waiach. Вказ. праця. – Krakyw, 1971. – S. 93 – 94.

[30] G.Motyka, Tak byio w Bieszczadach. Walki polsko-ukraicskie 1943 – 1948. – Warszawa, 1999. – S. 352 – 354.

[31] E.Misiio (opr.). Akcja "Wisia". Dokumenty. – Warszawa, 1993. – S. 298.

[32] R.Wysocki. Dylemat wyboru toїsamoњci narodowej. Ludnoњж ukraicska na pyinocnym Podlasiu w warunkach demokratyzacji w warunkach demokratyzacji systemu politycznego w Polsce w latach 1989 – 2004 // "Rocznik Lubuski". – tom XXX, czkњж I. – Zielona Gyra, 2004. – S. 177.

[33] Це формулювання фігурує в документі "Projekt organizacji akcji specjalnej "Wschyd", підписаному 15.04.1947 р. міністрами державної безпеки і оборони (E.Misiio. Вказ. праця. – S. 93).

[34] B.Halczak. Dziaialnoњж oddziaiu UPA "Smyrnego" w zachodniej Jemkowszczyцnie w latach 1945 – 1948 // Матеріали V Міжнародної історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 130-й річниці заснування Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, 25 вересня 2005 р., Чернівці. – Чернівці, 2005. – С. 264–270.

[35] M.Muљinka. Rusini-Ukrajinci na Slovensku po pбde komunistickйho re•imu v roku 1989 (w:) // Mniejszoњci narodowe w Europie Њrodkowo-Wschodniej po upadku komunizmu. – Zielona Gyra, 2006. – S. 303 – 308.

[36] D.Pop. Rusyny na Ukrajini po oranїowuj riewoliucii (w:) // Rusini-histyria, suиasnot' a perspektivy. – Preљov, 2006. – S. 40 – 42.

[37] M.Pecuch. Wpiyw szkolnictwa na procesy akulturacji, asymilacji i rekulturacji Jemkyw (w:) // "Rocznik Lubuski". – tom XXX, czkњж I. – Zielona Gyra, 2004. – S. 137.

[38] Лемки повертались, або подаючи себе за поляків, або неле´ально, через "зелений кордон". Невідомо, наскільки великою була їх кількість, але майже в кожній лемківській родині був такий випадок. Повернення до Польщі означало початок нової драми. Адже в їхніх хатах уже мешкали поляки, а 1947 р. всіх лемків, що залишились у Польщі, депортовано в межах акції "Вісла".

В статье автор рассматривает проблему лемковской национальной идентичности.
Ключевые слова: лемки, сознание, миграции и депортации, население, ассимиляция.

The article deals with the problem of Lemko's national identity.
Key words: Lemko, mind, migrations and deportations, inhabitants, assimilation.

Наталья ПУШКАРЕВА
Москва
(Россия)

МЕТОДЫ И МЕТОДОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЭТНОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКИ: ВКЛАД ФЕМИНИСТСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статті досліджується вклад феміністської антропології в розробку методів і методології сучасної етнологічної науки.

Ключові слова: феміністська антропологія, гендерні дослідження, жіноче повсякдення.

Несмотря на все попытки дистанцироваться от постмодернизма, феминистская этнология и антропология испытали его влияние. Об этом говорит требование концептуализации женских практик, опыта, поведения как испытывающих постоянное влияние разных социальных, культурных, конфессиональных и исторических контекстов[1]. Контекстуальность – символ постмодерна – властно потребовала от самих феминисток отказаться от попыток приложить особенности женского опыта, характерного для белых представительниц среднего класса западного общества ко всем остальным женским практикам в иных культурах и странах[2], признать множественность любых социальных моделей – от моделей семейных или родительских ролей до феминизмов (которых также, как известно, не менее десятка)[3]. Если традиционная ("мужская") наука стремилась непременно найти "среднюю составляющую", наиболее типичное из бытующего, – то феминистская призывает не ограничивать себя такими рамками и стараться выявлять все инвариативное множество. Это предполагает изучение культур разных этносов как исторически обусловленных "способов жизни" – без каких бы то ни было попыток выделить "наиболее типический", "самый характерный" и выстроить иерархии[4]. Исследование "множественной другости" стало показателем перехода феминистской антропологии с одного уровня на другой: от описания сущности социальных различий между полами – к исследованию практик, конструирующих эти различия в разных культурных средах[5].

Феминистки-антропологи призывают все так же скрупулезно, как и ранее, документировать женские жизни при анализе быта и повседневности любого этноса, убежденно позиционировать женщин как "ключевых информаторов"[6].

Означает ли призыв концентрировать исследовательское внимание на женских жизнях, опытах, практиках отвержение исследований мужчин и мужского опыта? Нет. Но женщинам необходимо понять, как мужчины обосновывают свое неприятие самой идеи женской антропологии и изучить это неприятие с точки зрения положения обиженных, обойденных и угнетенных (то есть женщин). Как происходят подмены и искажения (перверсии)? Каким образом господствующей социально-половой группе – мужчинам, мужчинам-ученым в том числе, удается отвергать "женские темы", какие аргументы ими при этом приводятся? Что стоит за этим желанием, каковы его истоки? Вопросы эти непраздные, поскольку уводят далеко от собственно гендерных и феминистских штудий в область исследований механизмов производства власти (а они всегда неявные, всегда опосредованные) в разных культурах и обществах[7].

К требованию документирования женских жизней примыкает призыв антропологов-гендерологов специально исследовать все виды социальных практик женских сообществ. Без этого "мужские предубеждения" в науке никогда не будут преодолены, и всегда будет манить соблазнительная перспектива искать не различия, а именно общее (чем и занимается

© Наталья Пушкарева

традиционная – то есть не феминистская – наука) в повседневности мужчин и женщин[8]. В качестве примера можно привести стремление "новых антропологов" восполнять лакуны на "социальной карте" разных этносов путем помещения на эти карты различных групп женщин, не слишком замечаемых как особая социальная категория – но имеющих, однако, и свои жизненные привычки, и своеобразные повседневные ритуалы (скажем, профессиональные) – а именно: проституток, актрис, членов религиозных сект, содержанок и т.п.[9]. Важно изучить не просто "повседневность как проблему" ("the everyday world as problematic") – нужно постоянно вписывать эту повседневность, этот быт в широкий социально-политический контекст, опыт социальных практик женских сообществ – в общий коллективный, традиционный и новый социальный опыт данного этноса[10].

Детализируя это требование, теоретики феминистской антропологии настаивают на том, что мало описать "женскую повседневность" – нужно еще и уделять особое внимание фиксации женского опыта с точки зрения самих его носительниц, их жизненной перспективы[11], сопоставления своей жизненной практики с опытом респонденток (так встает проблема "доверия" своим эмоциям, а не элиминации их)[12] – то есть речь идет о поисках такого способа "сочинения этнографии", который приводил бы к установлению эмоционального контакта между информантами и антропологом с одной, и антропологом и его читателями – с другой стороны[13].

Таким образом, перед антропологом-феминисткой всегда стоит задача изучения женского опыта на "ближайшем окружении", концентрируясь на узком сообществе родных и себе подобных. Не случайно в американской науке вместе с термином "рефлексивная антропология" (не сводимая к автобиографии – это именно, если так можно сказать, "самоантропология") появился и термин "домашняя антропология" (anthropology at home)[14], подразумевающая антропологическую работу без выезда "в поле", но ориентирующая женщин-исследовательниц на изучение самих себя и себе подобных[15], "превращающая случайные слухи – в научное знание", заставляющая уметь быть одновременно объектом изучения и субъектом, изучающим подобные объекты. Здесь берет свое начало и настойчивый призыв к исследовательницам вырабатывать умение прислушиваться к своим эмоциональным реакциям, признавая исключительную значимость личного опыта при анализе тех или иных форм и практик: ведь личный опыт не может быть гендерно-нейтральным[16]. (Не случайно, одним из лозунгов феминизма второй волны были слова: "Личное – это политическое").

Для работы в данном направлении феминистки-антропологи "принимают в свое поле" самые разнообразные теоретические подходы и не видят основания для непременного выбора между несколькими теориями в пользу одной[17]. Напротив, подходы К.Маркса, М.Вебера и Э.Дюркгейма используются наряду с методами интерпретативистов и символистов (К.Гирца и др.), и каждый из таких приемов служит теоретическому обогащению, научному синтезу в феминистском этнологическом исследовании[18]. Эклектичность теоретических подходов не обедняет феминистское исследование, не делает его сумбурным, но позволяет понять возможности и перспективы настоящего методологического синтеза. Не удивительно (в свете сказанного), что феминистски во всех социальных науках призывают к одновременному использованию и качественных, и количественных методов, не противопоставлению их, а к сотрудничеству разных специалистов, разных наук.

Так же, как и коллеги-историки (феминологи), этнологи и антропологи феминистской ориентации поставили в качестве задачи исследование аспектов, которые не всегда ставятся (или вовсе не ставятся) учеными-мужчинами, поскольку считаются в андроцентричной науке "ненаучными"[19] или "побочными". Среди них и роль дочерей в семье, и практики женской повседневности в гигиене и лечении женских болезней, и своеобразие женского аутосексуального опыта[20] и проч. Частью феминисткого проекта в антропологии является пристальное внимание к телу и его роли в культуре вообще и женскому телу в частности[21], к "вотеленности", "воплощенности" в телесном культурных предписаний разных эпох[22]. Живейший интерес феминисток к истории лесбийских культурных практик и попытка слома пренебрежительного и насмешливого отношения к такой тематике в работах традиционных исследователей – это, бесспорно, также завоевание "новых антропологов" и результат их успешной деятельности в последние годы[23].

Коротко говоря, феминистская этнография или этнографический проект в гендерных исследованиях предполагает активную вовлеченность исследователя в производство социального знания посредством прямого участия и сопереживания опыту изучаемой социальной реальности. Однако, если охватить взглядом огромное число выходящих за рубежом статей и книг по феминистской (гендерной) этнологии и социальной антропологии, то в них сразу можно выделить ряд тематических пластов. Во-первых, пласт прокламации своей позиции, феминистской агенды. Он мало изменился за последнюю четверть века. Во-вторых, эпистемологический[24] пласт, который продолжает формироваться теоретиками феминистской этнологии и антропологии – продолжателями Ш.Ортнер, Дж.Хубер, Г.Рубин и других. В-третьих, это пласт методический – разработка оригинальных и обновленных методов и подходов и их апробация. Наконец, в-четвертых, – это постановка и обсуждение проблем этики научного исследования, которое ведется с феминистских позиций. На последних двух тематических комплексах или "пластах" необходимо остановиться подробнее, поскольку они – наиболее быстро изменяющаяся и постоянно корректируемая область феминистских исследований в области этнологии и антропологии.

Факт того, что в гендерных исследованиях используются многочисленные методы и подходы (как "твердые"/"мужские", то есть количественные, так и "мягкие"/ "женские", качественные[25])", почерпнутые из разных социальных наук, признается сейчас многими специалистами по социологии знания[26]. Кроме того, не секрет, что в социальной антропологии и этнологии, равно как и в других направлениях гуманитарного знания феминистское (как и гендерное) направления не однородны: в них сосуществуют, по крайней мере, два "субнаправления" – марксистско-феминистское и экспериментально-индукционистское, основанное на этнометодологии и интеракционистских концепциях. Сосуществование этих субнаправлений вполне мирно Имеются работы, объединяющие оба подхода[27]. На этом основывается подчас несколько пренебрежительное отношение ряда мужчин-"науковедов" к рекламируемому гендерной теорией "феминистскому синтезу" всех наук; на том же основаны и их упреки в том, что философский феминизм вряд ли сильно продвинул социальную теорию, но лишь генерализовал, "свел воедино" достигнутое до него[28]. Кто бы ни был прав в данном споре, ясно одно: нет смысла искать особые, специфичные "феминистские методы" исследовательского анализа в этнологии и антропологии, но есть смысл признать важным феминистски обоснованный выбор адекватных предмету анализа методов, предполагающий целый ряд конкретных подходов и приемов. О них-то и разговор.

Прежде всего, феминистское этнологическое исследование исходит из общей посылки о том, что – какие бы методы мы не использовали, любой способ проведения исследования – не более, чем конструкт, а потому имеет свои " смещения"[29]. Чтобы уменьшить вероятность "смещений" в воссоздаваемой картине явления, социальные антропологи и этнологи обращают внимание на необходимость перепроверок любых гипотез всеми возможными способами, с применением самого разного эмпирического материала, в том числе и путем обнародования результатов своих исследований в открытой печати для того, чтобы умышленно поставить их под огонь критики (если таковая обнаружится)[30].

Далее, феминистское социально-антропологическое исследование предполагает сопоставление информации об одном и том же явлении, сообщенной мужскими и женскими информаторами, так как только таким способом можно реконструировать "мужской" и "женский" дискурсы. Только при таком компаративистском подходе возможно ставить вопрос о постоянном, хотя и скрытом, действии механизмов воспроизводства власти (в том числе через невербальные практики) и гендерной асимметрии в обладании ею[31]. Если этнолог станет постоянно озадачиваться идеей сопоставления информации, сообщенной мужчинами и женщинами, – он сможет, наконец, реально "положить конец нейтральному и универсальному концепту ‘человека’"[32]. Только в случае постоянного учета "релевантного полодифференцированного социального контекста"(то есть не только говорить о "мужских" и "женских" мирах, но и в любом событии или явлении видеть участников как представителей разных полов) можно говорить о более или менее адекватной картине, воспроизводимой исследователем в своей работе: недоучет же гендерного фактора сопоставим с попытками говорить об обществе в целом, не учитывая социальную стратификацию или конфессиональную принадлежность[33].

Разумеется, задача сопоставления ответов на одни и те же вопросы анкеты неимоверно усложняет и удлиняет этап изучения и наблюдения за явлением, который предшествует выдвижению научной гипотезы[34]. Однако без этой длительности не может быть глубоко и подробно исследован контекст явления, а контекстуальность (о которой уже говорилось выше) – обязательное требование любых новейших этнологических штудий. Но феминисток-этнологов это не смущает и не пугает, и они противопоставляют свою "неторопливость" мужской погоне за сенсациями. Они осознанно заявляют о своем предпочтении эмпирических методов, oral history – теоретическим моделям, под которые собираются необходимые данные. То есть дедуктивный метод считается менее предпочтительным и "мужским", а индуктивный – желательным и "женским"[35].

Столь признаваемый феминистскими социоантропологами индуктивный метод – основа для извлечения теории из эмпирических данных, причем теории особого рода – "приземленной" (grounded)[36], не отвлеченной, более основанной на практике и реальности. В то же время, традиционная, "мужская" наука столетиями занималась не индукцией, а дедукцией: то есть теоретики вырабатывали некие теории, а затем подтверждали их. В России же вообще этот вид интеллектуальной деятельности был сужен до верификации марксистско-ленинской теории, считавшейся "единственно верной".

Другим признанно-феминистским приемом социальных антропологов является направление внимания частным и отдельным женским сообществам (женщины-предпринимательницы, домохозяйки, студентки), а не "женщинам вообще", выделение не сходств, но именно различий и проблематизация этих различий среди женской части населения[37]. (Еще раз подчеркнем, что в этом отличие новейшего антропологического проекта от предшествующего: феминистки 1970 – 1980-х гг. изучали различия между полами, нынешние – различия внутри каждого гендерно-гомогенного сообщества[38]).

С одной стороны, речь идет об изучении женской повседневности – таких ее, например, ее сторон, как "повседневностьность взросления и превращения из девочек в девушек" (символическими предметами здесь являются женские прокладки, средства по уходу за телом, дезодоранты)[39]. С другой стороны, это изучение отражения в ответах респонденток их интеллектуальной жизни, внутреннего мира каждой из женщин[40].

Параллельно рождается новая задача – воссоздания "женских генеалогий" – сети связей подруг и родственниц, иногда подолгу сохраняющейся в поколениях[41].

Как оценивают женщины свое положение "внутри" сообщества? Как можно самому ученому оказаться "внутри" его? Задачи "инсайдинга" (inside – англ. "внутри"), помещения себя внутрь изучаемого явления и его времени[42] тесно связаны с личным гендерным опытом исследователя. Стремление индентифицировать себя (хотя бы частично) с объектом изучения, позиционирование себя на его место, включение собственных жизненных оценок как ценностного (валидного) и репрезентативного "определителя"[43], отказ от "самоустранения" (дистанцирования)[44] от объекта изучения и хваленой мужской "объективности"[45] – все это детализация задач "инсайдинга". Разумеется, истоки концепции инсайдинга лежат в "понимающей социологии" Макса Вебера. Именно он в начале XX в. ввел понятие эмпатического понимания (das Verstehen) и предлагал с его помощью анализировать, как люди "творят" те или иные значения событий, явлений, фактов. Став отцом интерпретативной социологии, М.Вебер немало помог современным феминистским антропологам, которые усилили в его теории именно те аскпекты, которые были релевантны идее "проникновения"[46] – в жизнь, в судьбу, в явление. Феминистская этнология настаивает на таком инсайдинге, при котором глубинные интервью должны сочетаться с соучастием в повседневных занятиях изучаемых: например, совместных походах в магазин, визитах в больницу, общественные организации и клубы при постоянном заинтересованном обсуждении жизни и обмене мнениями по этому поводу[47].

Этнологи и антропологи, согласные с феминистской концепцией, призывают не "возвышаться" над материалом, но вникать в кажущиеся малозначимыми детали, расспрашивать респонденток о самом интимном, добиваться доверия[48] – подобно исповеднику, видеть и замечать, чтобы стать не умудренным опытом наблюдателем, а "родной душой" для объекта изучения[49], "контейнером" для его жалоб и переживаний[50]. Между тем, добиться дей-

ствительной, а не показной доверительности между интервьюером и респонденткой бывает весьма трудно. Препятствия могут быть самого разного плана. Например, некоторые замужние женщины-репондентки, узнав о незамужнем статусе женщины-ученой, с трудом преодолевают возникающее отчуждение; женщине-ученой (представительнице образованного, "высшего" класса) трудно бывает установить "понимающие отношения" с женщиной из рабочей среды. Аналогичным образом может играть свою роль этнический фактор или фактор стиля жизни (одежда, прическа, манера говорить и проч.)[51]. Феминистская этнология использует в этой связи термин "ложное сознание" – имея в виду тот "налет" знаний и предпонятий (зачастую действительно глубоко осознанных, если не выстраданных!), с которыми женщина-ученый входит в контакт с опрашиваемой и от которого избавляться пробематично (а иногда и не нужно). Пример "ложного сознания" привела Ш.Клейман в статье о переживаниях женщин-интервьюеров, "полевых этнологов", отмечая, как она была разочарована тем, что опрашиваемые ею женщины из среды служащих и не замечали своего подчиненного положения, неравенства, дискриминации в оплате, равнодушно относились к идее борьбы за равноправие. "Позже я поняла, что эти мои установки отражали мое собственное понимание феминизма в то время: что женщины могут и должны бороться за достижения, подобно мужчинам"[52]. Иными словами, "проблема доверия" является двусторонней: не только опрашиваемый должен доверять интвьюеру, но и последний относиться к своим "героиням" без раздражения. Другим полюсом и обратной стороной проблемы доверия является опасность "стать аборигеном" и начать идентифицировать себя с теми, кого изучает иследовательница[53]. Об этом предупреждают сторонники теории "уважительной дистанции" интервьюера и интервьюируемого – во имя достижения возможного уровня объективности. Однако многие феминистские этнологи не принимают этого упрека и считают, что стремление к объективности – "мужское", а потому требует преодоления. За ним стоит, утверждают они, ощущение власти и властности, будя не лучшие чувства и мешая эмпатии даже между взаимодействующими женщинами, не говоря уже об интеракциях женщин с мужчинами[54].

Само интервью уже является межличностной работой; помимо этого, исследовательница, интервьюирующая женщину, может и должна выявлять элементы межличностной работы в повседневных практиках респондентки[55]: записывать не только сами практики (например, приготовления пищи или заботы о престарелых родителях), но и объяснения, обоснования респонденток, почему эти практики совершаются так, а не иначе[56]. При таком "вчувствовании" в жизнь респонденток удается преодолеть мужские ценностные критерии и "понять наконец, чем же женщины являются (не для мужчин, а… – Н.П.) для самих себя"[57].

Чтобы преодолеть насмешливо-пренебрежительное отношение к "необъективному" исследованию, выполненному в феминистском духе, чтобы повысить доверие к себе, феминисту-антропологу необходимо подкреплять исследования количественно – в том числе повторными опросами, которые позволяют выйти на уровень не казуальный, но статистический. При этом, однако, в феминистском этнологическом исследовании женской повседневности числовая информация всегда будет лишь дополнительной к собственно нарративам Подчеркну здесь, что в традиционном, "мужском" исследовании – наоборот – "женские разговоры" обычно оставляются "за кадром" и определяются как "размывающие" социологически схематичную картину. При параллельных разговорах и опросах, когда на вопросы, поставленные исследователем, отвечают сразу несколько респондентов разного пола – обращают внимание специалисты по феминистским методам в этнологии – мужчины, как правило, "задвигают" женщин, те больше и чаще молчат, что статистически выверено и на примерах телепередач,в которых участвуют представители разных полов и бывают равно представленными в числе участников передачи[58].

Иными словами, феминистское этно- и социоантропологическое исследование должно быть ориентировано на невысказанное, которое делается тем самым проговариваемым[59].

Понятно, что вышеописанные задачи резко повышают значимость "гендерных дневников" и "гендерных автобиографий" – рассказов о жизни особого рода, в которых в первую очередь должны быть отображены проблемы становления женщиной (или – мужчиной!). Эта задача этнологов очень созвучна аналогичному направлению в исторических науках и социологии личности, обративших внимание на "казуальную" историю, изучение частных случаев и

направленную, осознанную субъективизацию предмета изучения[60]. Даже задачи исследования собственной жизни или собственного опыта в контексте социальных изменений и смены парадигм предстают при таком подходе как самостоятельная и серьезная исследовательская проблема "женской антропологии" (работы такого рода имеются прежде всего в американской историографии)[61].

Еще более новым методическим приемом, позаимствованным этнологами у социальных психологов, является разработка приемов "экспериментальной этнографии" – когда исследователь моделирует ситуацию, вызывая определенную реакцию (прося рассказать, написать и тем самым пережить вновь сильную эмоциональную вовлеченность) и участвуя в дальнейшем в разрешении этой ситуации (методы, сходные с работой социопсихологов и психоаналитиков)[62] – то есть, казалось бы, "много на себя берут", выполняя "не свою работу"[63]. Как и социологи-этнометодологи, антропологи феминистской ориентации придают большое значение визуальным источникам[64].

Что же касается "включенного наблюдения" (которое вслед за социологами часто называют "нереактивным": оно скрыто от объекта исследования, и он "не реагирует", ведет себя более естественно)[65] – то его в феминистской этнологии вообще считают самым "своим" из методов. Иногда между "включенным наблюдением" и "феминистским подходом" к этнографической работе даже ставят знак равенства, хотя и оговаривают это[66]. Интерес к анализу невербальных коммуникаций и невербального поведения порожден именно ростом значения визуальной антропологии[67]. Не случайно, те из этнологов-практиков, которые много работали "в поле", обращают внимание на необходимость учитывать и "ложное начало" разговора, и все его длинноты, а также часто присущую женщинам живую мимику[68], практику "многословного говорения" и отвлечений, ритмику разговора, периоды тишины, акцентуация[69] – все они "работают" на полноту картины. Этнолингвистам известно, что практически во всех культурах женщины между собой говорят откровеннее в плане проявления своего социального опыта[70], чем в смешанных группах. Поэтому именно "включенное наблюдение" женщины-интервьюера и ее респондентки может дать наиболее информативный результат.

Однако пристальное и настойчивое "включенное наблюдение" за объектом изучения, "эксперименты" и "моделирование" могут иметь в непродуманных и не просчитанных наперед акциях непредсказуемые отрицательные последствия для тех, кого изучают. Как избежать их?

"Новые антропологи" полагают, что любой из ученых, работающих в русле феминистской парадигмы, обязан быть нацеленным на подъем самооценки объектов изучения (равно как самих исследовательниц), на преодоление традиции виктимизации женщин, женских жизней, женской истории, иметь сам и обосновывать оптимистическую перспективу[71]. Само изучение может и должно быть в этом случае обучением "изучаемых объектов" методам анализа их собственных судеб (вплоть до обмена взаимным опытом), формулированию целей и жизненных задач, связанных с устранением их неполноправия, объяснением его сущности и отнюдь не "природной заданности". Важно подчеркнуть при этом, что – как и гендерная социология – феминисткая антропология и этнология стараются артикулировать "несоревновательные" модели практического применения знания[72] – в то время как традиционная наука, скорее, учит умению выигрывать в бесконечной гонке за успехом. Потому-то убежденный феминист-антрополог должен всегда открыто отказываться работать над такими темами, которые (будучи исследованными) могут бы быть использованы против интересов женщин в обществе (например, над производством идеологического, а тем более иного оружия). Иными словами, в феминистской антропологии "научное" и "личное", "личное" и "политическое" – неразделимы, в то время как "мужская наука" к таким заявлением иногда относится с нескрываемой иронией[73]. Женщины-ученые ставят вопрос о непротиворечивости научных исследований и собственного ежедневного поведения[74] с категоричностью, которая не снилась "мужской" науке.

Как должно быть написано феминистское исследование в этнологии и антропологии? Как и другие представительницы гуманитарного знания, приверженцы гендерной концепции в этой области предлагают настойчиво преодолевать сексизм в научной лексике, смелее вводить в оборот новые термины, подходящие именно для феминистского исследования ("herstory", мифография, фаллизм, автогинография вместо "автобиография женщины", "womyn" вместо

"women", гиногогика вместо педагогики для девочек)[75], переосмыслять старые дефиниции и использовать их в иных смыслах и контекстах ("гин-экология")[76]; разрабатывать гендерно-нейтральный научный язык, вводить его в употребление[77].

Но, в целом, к вопросу о том, каким должен быть "идеальный тип" (М.Вебер) этнологического и социально-антропологического исследования феминистские теоретики возвращаются снова и снова, и среди них нет единства в его решении. С одной стороны, во имя великой идеи "сестринства" ученые нового поколения, разделяющие идею, должны отказаться от "формально-утвердительного" и "описательного" стилей изложения, строя работу в "формате" разговора с читателем[78] (чтобы он не чувствовал, что его идеологически обрабатывают). Ряд этнологов настаивает в связи с этим на том, что феминистское антропологическое исследование должно быть "свободно от навязчивой оценочности" – то есть должно предоставлять читателю право самому делать выводы[79]. Их оппонентки из числа радикальных защитниц женских инетересов, однако, настаивают, что в таком случае "тихий голос непротивленцев" вряд ли кем-то будет услышан и убеждают в необходимости писать ярко, броско, настойчиво[80].

Конечно, перед каждым приверженцем феминистского проекта в этнологии неизбежно встает вопрос: как изложить полученный в ходе применения всех вышеописанных методов материал, не заглушив, не исказив "голосов" тех, с кем говорилось? Дилемма репрезентации, осмысления и "подачи" материала остается сложнейшей и, в известном смысле, трудноразрешимой. Однако во всем, что касается итоговых выводов, у этнологов и социальных антропологов, изучающих женщин с позиций гендерной концепции и феминизма, наблюдается удивительное единство. Их неавторитарность и в этом смысле уход от стандартов мужских исследований (в которых всегда важно убедить!), "невысокомерие" – при сохранении критической нацеленности феминистских исследований против традиционной науки и эссенциалистских взглядов – все это считается достижимым идеалом науки "нового типа"[81]. Само исследование превращается у сторонниц феминистского проекта в антропологии из "нудной работы", из способа зарабатывания на жизнь – в удовольствие, основанное на радости от возможности помочь, от осознания многочисленности способов этой помощи[82].

---

[1] Выполнено по гранту РГНФ 07-01-90100 а/Б. Westkott M. Feminist Criticism of the Social Sciences // Harvard Educational Review. 1979. V. 49 (November). P. 426; Wheatley E. How Can We Engender Ethnography with a Feminist Imagination? A Rejoinder to Judith Stacey // Women's Studies International Forum. – 1994. – № 17 (4). (July – August). – P. 403 – 416.

[2] Moore H. (ed.) The Future of anthropological knowledge. – N.Y.-L., 1996. – P. 156 – 173.

[3] Пушкарева Н.Л. Феминизм. К определению понятия // Женская история. Гендерная история (Теория и исследования. Учебное пособие). – Калуга, 2001.

[4] Mascia-Lees F., Sharpe P., Ballerino C.C. The post-modernist turn in anthropology: cautions from a feminist perspective // Signs. – 1989. – 15 (1). – P. 7.

[5] Kelle H. Geschlechteruntershiede oder Geschlechteruntershiedung? // Dausien B., Herrmann M., Oechsle M., Schmerl Ch., Stein-Hilbers M. (eds.) Erkenntnisprojekt: Geschlecht. Feministische Perspektiven verwandeln Wissenschaft. – Opladen, 1999. – S. 311 (304 – 325).

[6] Gold P. Women in the Field. – Chicago, 1970.

[7] Hartsock N.C.M. Money, sex and power. Toward a feminist historical materialism. – N.Y., 1985. – P. 232.

[8] Rapp R. Review of the book written by H.Moor "Feminism and Anthropology" (Cambridge, 1988) // Gender and Society. – 1991. – V. 5 (1). March. – P. 123 – 125.

[9] Stacey J. Can There Be a Feminist Ethnography? // Diane Wolf (ed.) Feminist Dilemmas in Fieldwork, Introduction and chapters to be selected / Women's Studies International Forum. – 1988. № 11 (1). – P. 271 – 275; Wheatley E. How Can We Engender Ethnography with a Feminist Imagination? A Rejoinder to Judith Stacey // Women's Studies International Forum. – 1994. – V. 17 (4). (July – August). – P. 403 – 416.

[10] Smith D. A Sociology for Women // Sherman J.A., Torton E. (eds.) The Prism of Sex. Essays of sociology of knowledge. – Madison, 1979. – P. 174.

[11] Bruner Ed.M. Ethnography as Narrative // Turner V., Bruner E. (eds.) The Anthropology of Experience. Urbana, 1986. – P. 139 – 158.

[12] Cyrus H. Historische Akkuratesse und soziologische Phantasie. Eine Metodologie feministischer Forschung. – Kцnigstein, 1997. – S. 156 – 157 ("Die Emotionsbalance").

[13] Harding S.. Rethinking standpoint epistemology: What is "strong objectivity"? // Alcoff L., Potter E. (eds.) Feminist Epistemologies. – N.Y, 1993. – P. 49; Ellis C., Bochner A.P. (eds.) Composing Ethnography. Alternative Forms of Qualitative Writing. – N.Y., 1996.

[14] Ardener S. The Social Anthropology of Women and Feminist Anthropology // Anthropology Today. 1985. – V.1 (5). – October. – P. 24 – 26.

[15] Nerad M. Academic Kitchen: A Social History of Gender Stratification at the University of California. Berkley. – N.Y., 1998.

[16] Gordon D.A. Worlds of Consequences: Feminist Ethnography as Social Action // Critique of Anthropology. – 1993. – V. 13 (4) (December). – P. 429 – 443.

[17] Mascia-Lees F, Sharpe P, Ballerino C.C. The post-modernist turn in anthropology: cautions from a feminist perspective // Signs. 1989. 15 (1). – P. 7; Thompson L. Feminist Methodology for Family Studies // Journal of Marriage and Family. – 1992. – V. 54. – February. – P. 3 (3 – 18).

[18] См., например: Comaroff John, Comaroff Jean. Ethnography and the Historical Imagination. – Boulder, 1992.

[19] Ehrenreich B., English D. For Her Own Good: 150 years of the experts advice to women. – Garden City, 1978. – P. 78 – 82.

[20] Visweswaran K. Fictions of Feminist Ethnography. – Minnesota, 1994.

[21] Passaro J. Cracks in the Feminist Foundations // Current Anthropology. – 1976. – Vol. 37 (5). – P. 881 – 882.

[22] Moore M. A Passion of Difference. Essays in Anthropology and Gender. – Bloomington, 1994.

[23] Kennedy E., Davis M. Oral History and the Study of Sexuality: The Buffalo Lesbian Community, 1940 – 1960 // Feminist Studies. – 1986. – V. 12. – P. 7 – 26.

[24] Слово "эпистемология" в последнее время употребляется очень часто, когда речь идет о теории познания. Под "эпистемологией" понимается "теория познания, представления о природе знания и том, как мы это знание получили" (Crawford M., Marecek J. Feminist theory, feminist psychology // Psychology of Women Quaterly. – 1989. – V. 13. – P. 479).

[25] Mыller U. Gibt es eine "spezielle" Methode in der Frauenforschung // Methoden in der Frauenforschung. – Frankfurt am Main, 1984. – S. 33 (Kap. "Sind weiche Methoden besonders weiblich?").

[26] Neuman L.W. Social research methods: qualitative and quantitative approaches. 2nd ed. – Boston, 1991; Sprague J., Zimmerman M.K. Quality and Quantity: Reconstructuring feminist methodology // American Sociologist. – 1989. – № 20. – P.71 – 86.

[27] См., например один из образцов: Smith D. The everyday world as problematic. A feminist sociology. – Boston, 1987.

[28] Mann G. Plдdoyer fьr die historische Erzдhlung und Antwort des Fragwьrdigen // Kochka J., Nipperdej Th. Theorie und Erzдhlung in der Geschichte. – Mьnchen, 1979. S. 49 – 50; Mыller U. Gibt es eine "spezielle" Methode in der Frauenforschung // Methoden in der Frauenforschung. – Frankfurt am Main, 1984. – S. 29 (29 – 51)

[29] Малышева М.М. Интерактивное интервьюирование и нетрадиционные способы интерпретации данных // Малышева М.М. Качественные методы… – С. 121.

[30] Belenky, M.F., Clincy, B.M., Goldberger, N.R., Tarule, J.M. (eds.) Women's Ways of Knowing. The Development of Self Voice and Mind. – N.Y., 1986. – P. 98.

[31] Moore H. Mensch und Frau sein. Perspektiven einer feministischen Anthropologie. – Gьtersloh, 1990. – S. 18; Quinn N. Anthropological Studies on Women's Status // Annual Review of Anthropology. – 1977. – V. 6. – P. 181 – 225.

[32] Klinger K. Was ist und zu welchem Ende betreibt man feministische Philosophie? // Blattmann L., Kreis-Schink A., Liebig B., Schafroth K. (eds.) Feministische Perspektiven in der Wissen schaft. – Zьrich, 1993. – S. 17.

[33] Eichler M. Nonsexist research methods: A practical guide. – Boston, 1988. – P.22.

[34] Rosser S.V. Female-Friendly Science... – P. 38.

[35] Lichtenberger-Fenz B. Frauenforschung – Feministische Forschung – Gender Studies // Ingrisch D., Lichtenberger-Fenz B. (eds.) Hinter den Fassaden des Wissens. Frauen, Feminismus und Wissenschaft – eine aktuelle Debate. – Wien, 1999. S. 217 – 219; Reinharz S. Experimental analysis. A contribution for feminist research // Bowles G., Duelli-Klein R. (eds.) Theories of women's studies. – L., 1983. – P. 171 (P. 162 – 191).

[36] Создатели "приземленной теории" социальных исследований изложили ее в кн.: Glaser B.J., Strauss A.L. The Discovery of Grounded Theory : Stratagies for Qualitative Reserach". – Chicago, 1973.

[37] Abu-Lughod Lila. Writing Women's Worlds: Bedouin Stories. Berkeley, 1993; Lee Chin Kwan. Gender and the South Sea Miracle: Two Worlds of Factory Women. – Berkeley, 1998.

[38] Krьger M. Uber die Notwendigkeit feministischer Selbstreflexion // Krьger M. (ed.) Was hier eigentlich feministisch? – Bremen, 1993. – S. 8; Dilorio J. Feminist Field Work in a Masculinist Setting: Personal Problems and Methodological Issues // Reinharz S., Davidman L. (eds.) Feminist Methods in Social Research. – N.Y.-Oxford, 1992. – P. 46.

[39] McDade L. Interviewing of Theory and Practice: Finding the Threades for Feminist Ethnography. – N.Y., 1995.

[40] Kleinman S. Fieldworker's Feelings: What We Feel, Who We Are, How We Analyse // Shaffir W., Stebbins R. (eds.) Experiencing Fieldwork: An Inside View of Qualitative Research. – Newbury Park, CA, 1994. – P. 184 – 195.

[41] Это блестяще осуществила в своей книге феминист-антрополог Джудит Стэсей. См.: Stacey J. Brave New Families. – New York, 1989. См. об этом также: Шутова О. Устная и гендерная история в свете антропологизации историографии // Чикалова И.Р. Женщины в истории: возможность быть увиденными. – Минск, 2001.

[42] Германская историография пользуется медицинским термином "ингаляция", подразумевая тот же инсайдинг, то же проникновение до самых "внутренности". См.: Cyrus H. Historische Akkuratesse und soziologische Phantasie. Eine Metodologie feministischer Forschung. – Kцnigstein, 1997. – S. 223.

[43] Keller E.F. Feminism and science // Signs. Journal of Women in Culture and Society. – 1982. – V. 7 (3). – P. 589 – 602; Smith D. E. The Everyday Worlds as Problematic: A Feminist Sociology. Boston, 1987; Griffith A.I.,Smith D.E. Constructing cultural knowledge: mothering as discourse // Gaskell J., McLaren A. (eds.) Women and Education: A Canadian Perspective. – Calgary (Alberta), 1987. – P. 87 – 103

[44] Acker J., Barry K., Esseveid J. Objectivity and thruth: Problems in doing feminist research // Women's Studies International Forum. – 1983. – V. 6. – P. 423 – 435.

[45] Историки науки утверждают, что такой подход характеризовал своеобразие "женского научного участия" (точнее: со-участия!) на протяжении нескольких последних столетий. См.: Ogilvie M.B. Women in science. Antiquity through the Nineteenth Century. Cambridge, 1986. – P. 151; Harding S. Rethinking standpoint epistemology: What is "strong objectivity"? // Alcoff L., Potter E. (eds.) Feminist Epistemologies. – N.Y, 1993. – P. 49.

[46] Weber M. Some cathegories of interpretative sociology // Sociological Quarterly. – 1981. – V. 22. – P. 151 – 180; Т.Клименкова. Значение методологии: три основных подхода // Малышева М.М. Качественные методы в гендерных исследованиях. – М., 1997. – С. 7 – 29.

[47] Stack C. All Our Kin: Strategies of Survival in a Black Community. – N.Y., 1974.

[48] Mies M. Methodische Postulate zur Frauenforschung: dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen // Beitrдge zur feministischen Theorie und Praxis. Hf. 1. – Mьnchen, 1978. – S. 160.

[49] Bell C., Roberts H. Social Researching: politics, problems, practice. – Los Angeles, 1984. – P 7 ; Cyrus H. Historische Akkuratesse... – S. 223.

[50] Nadig M. Der ethnologische Weg zur Erkenntnis // Knapp G., Wetterer F. (eds.) Traditionen Brьche. – Freiburg i. Br., 1992. – S. 46.

[51] Женщина-ученая с феминисткими взглядами должна либо скрывать их, беря интервью у репондентки-традиционалистки (что недопустимо с точки зрения установок феминистского исследования), либо быть готовой к тому, что ее негативное отношение к традиционному фемининному поведению может быть подвергнуто насмешкам или, что хуже, внутреннему неприятию, недоверительности. См.: Vally L. Becoming Clerical Workers. – Boston, 1986. – P. 233.

[52] Kleinman S. Op. cit. – P. 190.

[53] Wajcman J. Women in Control: Dilemmas of a Workers Cooperatives. – N.Y., 1983.

[54] Hochschild A. The Unexpected Community: Portrait of an Old-age Subculture. – Berceley (CA), 1978. – P. 142.

[55] Gluck S.B., Pataj D. (eds.) Women's Words: Feminist Practice of Oral History. Routledge, 1991; Sangster J. Telling Our Stories: Feminist Debates and the Use of Oral History // Perks R., Thompson A. (eds.) The Oral History. – Routledge, 1998. – P. 88 – 89.

[56] Riesman C.K. When gender is not enough: Women interviewing women // Gender and Society. – 1987. – V. 1. – P. 206 (172 – 207).

[57] Задачу такого ракурса поставил еще один из основателей "понимающей социологии" Г.Зиммель. См.: Зиммель Г. Женская культура // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. – М., 1996. – С. 234 – 265.

[58] Bernard J. The Sex Game. – N.Y., 1972. – P. 175.

[59] Michler E.G. The analysis of interview narratives // Sarbin T.R. (ed.) Narrative Prychology: The stories Nature of Human Conduct. – N.Y.-Bloomington, 1986. – P. 233 – 255; DeVault, M.J.Novel reading: the social

organization of social interpretation // American Journal of Sociology. – 1990. – V. 95. – P. 887 – 921.

[60] Behar R. Translated Woman. – Boston, 1993.

[61] Самая блистательная книга такого рода: Rich A. Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution. – N.Y., 1976.

[62] Visweswaran K. Defining Feminist Ethnography... P.8; Cyrus H. Historische Akkuratesse... – S. 262.

[63] См.: Клименкова Т.А. Феминистские стратегии интервьюирования и анализа данных // Малышева М.М. Качественные методы.... – С. 128.

[64] Personal Narrative Group. Interpreting Women' Lives: Feminist Theory and Personal Narratives. – Bloomington, 1989.

[65] Баллаева Е. Нереактивное исследование и доступные данные // Малышева М. (ред.) Качественные методы в гендерных исследованиях. – М., 1997. – С. 49 – 56

[66] Впервые отмечено: Романов П.В. Этнография в гендерных исследованиях // Ярская-Смирнова Е.Р. (ред.) Социальное неравенство и образование: проблема, исследования, действия. – Саратов, 2001. – С. 262

[67] Cole S., Phillips L. (eds.) Ethnographic Feminisms. – Ottawa, 1995.

[68] Humm M. The Dictionary of Feminist Theory. – Harvester, 1989. – P. 65.

[69] Schjerve R.R. Frauen als Triebfaktor des Sprachenwechsels in der sprachlichen Minderhaeisituation // Bachinger K., Bennewitz I. and others (eds.) Feministische Wissenschaft. Methoden und Perspketiven. Beitгdge zur 2. Salzburger Frauenringvorlesung. – Stuttgart, 1990. – S. 205 – 219.

[70] Spender, D. Man Made Language. – N.Y., 1985. – P. 211.

[71] Devault M.L. Talking and Listening from Women's Standpoint: Feminist Strategies for Interviewing and Analysis // Social Problems. – 1990. – Vol. 37. – №. 1. – February. – P. 96 – 116; Abu-Lughod L. Can There Be a Feminist Ethnography? // Women and Performance: A Journal of Feminist Theory. – 1990. – № 5 (1). – P. 7 – 27; Reinharz S. Experimental analysis. A contribution for feminist research // Bowles G., Duelli-Klein R. (eds.) Theories of women's studies. – L., 1983. – P. 171.

[72] Hoffman L.W. Fear of success in males and females: 1965 – 1971 // Journal of Consulting and Clinical Psychology. – 1974. – V. 42. – P. 353 – 358.

[73] Rosser S.V. Female-Friendly Science... – P. 41; см. также: Bleier R. Feminist approaches to science. Elmsford (N.Y.), 1986.

[74] Gornick V. Women in science: portraits from a world in transition. – N.Y., 1983. – P. 153 – 154; Klein R.D. How to do what we want to do: thoughts about feminist methodology // Bowles G., Klein R.D. (eds.) Op. cit. – P. 341.

[75] Hall K., Bucholtz M.(eds.) Gender Articulated: Language and the Socially Constructed Self. – N.Y., 1995.

[76] Daly M. Gyn Ecology. Boston, 1981; Kramarae Ch., Treichler P. A feminist dictionary. – L., 1986.

[77] Thorne B, Henley N. Language and sex: Difference and Dominance. – Pittsburg, 1975.

[78] Gordon D.A. Worlds of Consequences: Feminist Ethnography as Social Action // Critique of Anthropology. – 1993. – V. 13 (4 December). – P. 429 – 443.

[79] Mies M. Towards a methodology for feminist research // Bowles G., Duelli-Klein R. (eds.) Op. cit. – P. 122 – 126.

[80] Cyrus H. Was heisst hier eigentlich feministisch? // Cyrus H. Historische Akkuratesse und soziologische Phantasie. Eine Metodologie feministischer Forschung. – Kцnigstein, 1997. – S.80 – 81; Kasper A. Consciousness re-evaluated: Interpretive theory and feminist scholarship // Sociological Inquiry. – 1986. – V. 56. – P. 30 – 49.

[81] Lewis J. Woman Lost and Found: The Impact of Feminism on History // Spender D. (ed.) Men's Studies Modified: The Impact of Feminism on the Academic Disciplines. – N.Y., 1981. P. 55 – 72

[82] Jensen G.F. Mainstreaming and the Sociology of Deviance // Aiken S.H. and others (eds.) Changing Our Minds. Feminist Transformations of Knowledge. – N.Y., 1988. – P. 90 – 91; Bernard J. The Female World. – N.Y., 1981.

В статье исследуется вклад феминистской антропологии в разработку методов и методологии современной этнологической науки.

Ключевые слова: феминистская антропология, гендерные исследования, женская повседневность.

The article investigates the contribution of feminist anthropology in working out methods and methodology of contemporary ethnology.

Key words: feminist anthropology, gender investigations, women daily occurrence.

Олександра БРІЦИНА
Київ

НАРОДНА РЕЛІГІЯ УКРАЇНЦІВ (СТАТУС УСНОГО ТА ПИСАНОГО ТЕКСТІВ)

Особливості народних релігійних уявлень розглядаються крізь призму специфіки усної трансмісії, що є істотним чинником формування змістових рис прозових наративів

Ключові слова: народна релігія, усна трансмісія, текст писаний, текст усний, прозовий наратив.

Цю розвідку присвячено аналізу особливостей функціонування усного та писаного слова в культурі. Вона є спробою окреслити зумовлені цим риси народної релігії, а також її взаємини з канонічним християнством, якими вони постають крізь призму традиційної усної прози. Така постановка питання значною мірою зумовлена специфікою фольклористичного (і, ширше, культурно-антропологічного) погляду на традиційні явища на відміну від ракурсів, що обираються тими науками, які цікавляться виявами культури професійної.

Тексти, що відбивають народні релігійні уявлення українців, не випадково обрано предметом розгляду, адже й обговорюване питання, і джерела його розгляду знаходяться на маргінесі уваги сучасної української фольклористики та етнології (на відміну від ситуації в науці XIX ст., у сучасній світовій науці в цілому та в студіях науковців діаспори й інших слов'янських країн)[1]. При цьому зазначимо, що українські матеріали не лише збиралися, а й досить активно осмислювалися російськими дослідниками, зокрема, групою етнолігвістів під керівництвом М.І.Толстого та С.М.Толстої. Результати їхніх досліджень відбиті численними публікаціями, і це певною мірою заповнює прогалину, зумовлену довготривалим ігноруванням проблеми вітчизняними дослідниками.

Акцентування уваги саме на відмінності статусу усних і писаних[2] текстів здатне, на наш погляд, в подальшому уточнити уявлення про сутність народної релігійності, дискусійного поняття "двовір'я" тощо.

Усність як одна з основоположних рис традиційної культури вже неодноразово обговорювалася наукою[3], а оцінка ролі усності фактично пройшла від визнання її як специфічної для традиційної культури (на відміну від професійної) до заперечення продукуючої функції усності в народній культурі. Тобто розгляд питання в даний момент пройшов повний цикл, коли було висловлено максимальну кількість міркувань "за" й "проти". Це визначило усебічність розуміння усності та її ролі в культурі.

Особливістю проблеми є те, що вона розглядається у різних регістрах – від найвищого, коли йдеться передусім про найзагальніші риси народної традиції, що їх зумовлює усність функціонування, до найконкретнішого, коли розглядаються питання про те, які особливості стилістики та поетики пов'язані з усною формою побутування явищ. Увагу дослідників привернуло й питання про перетворення усного тексту, який спонтанно живе в традиції, у писаний текст, яке є вже власне методологічною проблемою науки, а не рисою самого явища[4].

У наукових студіях XIX ст. переважав інтерес до різночитань між канонічними текстами та їх народною інтерпретацією. І.Франка, О.Веселовського, О.Пипіна та інших цікавили джерела та причини цих явищ, особливості поширення текстів, вплив апокрифів, поганських уявлень тощо, проте поступово розгляд даного аспекту почав себе вичерпувати. Вчені зацікавилися й тим, як усна культура зумовлює сприйняття носіями й модифікацію змісту писаних текстів їх свідомістю[5], інтерес спрямувався на "семіотичні механізми засвоєння письмового тексту та особливості його рецепції в системі народних уявлень"[6].

© Олександра Бріцина

Сакральній сфері притаманна особлива увага до нормативності й точності текстів. Різні релігійні конфесії надають питанню своєрідного трактування, проте і для них, і для народної релігії ці питання є істотними. Можливості усної та писаної культури надто виразно відрізняються у цій сфері.

Наш аналіз ´рунтуватиметься на текстах сучасних прозових записів двох тематичних циклів, що трактують питання есхатології та стосуються уявлень про гріх[7]. На прикладі цих тематичних груп досить виразно виявляється спільність та спровоковані усністю функціонування й трансмісії розбіжності усних та писаних текстів.

Частина текстів Біблії потрапляла до усного репертуару через посередництво іноетнічних традицій, як це відбувалося, зокрема, з рядом легендарних сюжетів Старого Заповіту та іудейських апокрифів[8].

Проблема канонічності тексту виявилася для усної традиції менш гострою, ніж для писаної церковної, тому вона виявилася "проникною" і для апокрифів, і текстів інших конфесій[9]. Загалом сюжетний склад усної "народної Біблії" містить багато сюжетів, яких нема в писаному джерелі. Відзначаючи цю рису, дослідники вбачають причину цього і в ролі етнокультурних стереотипів для формування народних релігійних уявлень[10]. Ці стереотипи відіграли значну роль у процесі трансформації Біблійних текстів в усній традиції. Таким чином крім опозиції усне/писане взаємини православ'я та народної релігії можна охарактеризувати й через протиставлення канонічних та неканонічних явищ та текстів.

Письмова фіксація не лише забезпечує стійкість текстів, а й зміщує полюс змінності в бік інтерпретації. (Це питання також не залишилося поза увагою дослідників у найрізноманітніших ракурсах.) Усна ж традиція не має такого могутнього засобу стабілізування та регламентації текстів, як запис. Натомість їй властиві інші механізми стабілізації, в яких істотну роль відіграє не лише пам'ять, а й традиційна компетенція носія. Остання відіграє визначальну роль не лише при відтворенні тексту, а й у процесі його сприймання слухачем (який згодом стане виконавцем у ланцюжку усної трансмісії) та інтерпретації. Стійкість текстів забезпечувалася передусім тяглістю традиції та світоглядними константами. Водночас це вивищує статус точності відтворення тексту у свідомості носіїв. Зазначимо при цьому, що в усній традиції ця точність не лише завжди була відносною, а й мало не сакралізувалася, оскільки на шляху її досягнення існують істотні перешкоди. Тому, наприклад, при передаванні традиційних знань, зокрема, магічних, особливої ваги носії надавали здатності перейняти текст з першого разу[11] (в даному разі сакралізується і сама пам'ять).

Першою спокусою при зіставленні текстів стає підказане здоровим глуздом трактування народних текстів як "неточних" чи й "викривлених" відтворень канонічних текстів. Однак розгляд відмінностей переконує в тому, що їх причиною є не лише (а, можливо, й не стільки) незнання, а орієнтація на сформовану в народній свідомості своєрідну релігійну систему. Зауважимо, що сучасний період і, відповідно сучасні фіксації відбивають специфічний етап розвитку релігійних уявлень народу. (Саме цим зумовлені окреслені вище обмеження матеріалу розгляду.) Адже за умов панування атеїстичної ідеології, коли знайомство не лише з писаними канонічними текстами, а й з усними проповідями священиків було вкрай обмежене, народна релігія у свідомості багатьох людей ставала джерелом духовних знань та уявлень. У текстах, відтворюваних представниками цих декількох поколінь, які не відвідували церкви і не читали Святого Письма, проте вважали себе віруючими, найяскравіше нині виявляються особливості народної релігії. Тому ці фіксації становлять особливий інтерес і варті спеціального аналізу. Ми, безумовно, не можемо претендувати на усебічний розгляд питання, проте саме зіставлення писаних текстів та їх усних "еквівалентів" виявляє і низку істотних особливостей народних релігійних уявлень, і демонструє специфіку механізму функціонування явищ усної культури.

Опозиція усне/писане є співвідносною також з іншою – стабільне/змінне[12]. Причини змінності текстів наука давно вже не пов'язує лише з недосконалістю пам'яті, хоча ця причина є не тільки цілком природною, а й цілком реальною. Проте розглядаючи співвідносність усних та писаних форм, варто зауважити й те, що писаний текст залишається відносно незмінним з огляду на форму (в даному разі не йдеться про зміни, спровоковані, зокрема, переписуванням текстів), проте його інтерпретація може істотно змінюватися (згадаємо, зокрема, численні богословські дискусії та зауважимо, що початок текстологічним пошукам поклали саме розвідки

в царині Біблійної критики текстів та герменевтики). Натомість усний текст в результаті значної залежності від контекстуальних чинників (вони щоразу досить істотно впливають на форму його презентації виконавцем) здатний досить значно змінюватися, при цьому це можуть бути не лише регресивні зміни, а й такі, що забезпечують життя тексту за нових умов. Саме роль контекстуальних факторів відрізняє функціонування усних та писаних текстів.

Виявляється, що в різних фольклорних жанрах домінують різні уявлення про гріх. Наприклад, духовні вірші, балади, календарна пісенність та народна проза концентрують увагу на різних виявах гріха, наприклад: "Ну як же, пишеця як в Євангелії? П'ять день, чи шість, роби, а на сьомий відпочинь. Значить, празник же неділя. Бо така єсть псальма, каже: "Ви святкуйте, добрі люде, Святую Неділю. Посічено, порубано Пресвятую Діву". В неділю нельзя робить" (псальма)[13]; у щедрівці вартими покарання видаються такі вчинки: "Вона ни слухала ні батька, ні неньки. <…> Вона ни молилась, як спати лягала. <…> Старшому брату "брешиш" казала. <…> На багатий вечір плаття качала. <…> Старшиї сестрі дулі давала"[14]; темами художнього осмислення у баладах стають такі гріховні вчинки та їх наслідки, як дітозгубництво, чарування, перелюб тощо. Ця тема варта самостійної розвідки й може розкрити багато особливостей народних уявлень, в тому числі й релігійних. Тут лише відзначимо, що, зокрема, в легендах та міфологічних меморатах, як у прямих відповідях респондентів найчастіше йдеться про гріх працювати у свято чи в неділю, про гріховність магічних практик, відсутність милосердя до бідних та прошаків, лінь, заздрість, захланність. Незважаючи на певну формульність, зазвичай у відповідях вкрай рідко безпосередньо рецитується текст заповідей, натомість розуміння окремих гріхів часто отримує мотивування в руслі усної традиції. Зазвичай у таких текстах етіологічні мотиви та уявлення про гріх у християнському розумінні безпосередньо пов'язані. Так, зокрема, в поліській легенді[15] про походження незвичних валунів у лісі, які отримали назву камінних волів, їх поява зумовлена порушенням заборони працювати у Великоднє свято:

О.Б. А не чули такого, шо чоловік орав, а Господь іде, каже, що не можна сьогодні робить?

Г.Б. Великий день!

Це у нас... у нас даже отут... це назва "Воли".

Це колись там… це расказка тольки, но тиї воли і досі знать. Знать і два воли, і знать воровка, шо волов "соб-цабе!" – тягав, і таке, як плуг,є, і тут, як горшки. Тепер-то воно вже дуже мохом пообростало, но сперва, то точно! І такіє і роги на том камєннє, і багато приїжжало туди просто дівіця тіх, я вже, може, тепер і заблудила б туди доїхать.

Ну, це було колись таке, шо колись, колись, шо "великий день":

– Куди ж ти поїдеш?

– А шо, такий великий день, я багато нагору! Шо я буду седіти!

(Чоловік для себе старався все.) Поїхав горать.

А жінка принесла йому обідать. Вон горав, і оце принесла йому жінка обідать, поставила тії горшки йому. То Бог зробив воли і це все камєннєм, а чоловіка дубом, а жінку березою.

То всі такіє... я вам… я вам точно вам не можу сказать, чи то щи були люди, чи то только переказували, шо як різали дуба, то текла кров, і береза, да. То це були живії люди там березою і дубом[16].

Архаїчні уявлення та християнські мотивування органічно поєднані в одному наративі.

Осердям етіологічних сюжетів у легендарних наративах часто стає покарання за гріх. В іншій поширеній на Поліссі легенді походження озера й каменя на ньому пояснюється карою за те, що люди не виявили милосердя до подорожнього прошака:

Н.М. От ішов дідок старий. Приходить <нерозб.> до того діда. А вон каже:

– От <нерозб.> такі здоровіє.

Камень такий коло церкви лежав, а он так вклав у камень палочку. (Так мнє тьотка розказувала!) ту палочку заткнув:

– От, – каже, – попробуй ти вітяни!

Такий здоровій, а <нерозб.> старенького.

Вони зібрались, зібралися хлопці – не мона витянуть!

А он узяв мєзинцем пальцем, і цю палочку вітянув і стала вода іти. Ну, і стала вєльмі вода іти.

І стала вода йти, а той дід пошов. (Але вон до цього, той дєд, як ще не шов до церкви, вон

пришов у село да переночувать – ніхто його не пускав у хату. А он зайшов, отака на краю села хатінка старенька була, і там в тій хатині жила, вдовиця. А в тої вдовички було дитятко. А вона... Вон пришов да ка:

– Мо, ти б мене приняла на ноч.

А вона каже:

– Діду, в мене нема шо дать єсти!

А вон каже:

– Не переживай, якось буде.

От вона... (Каже на єї:

– Є в тебе та дєжка, шо мука була?

Вона каже:

– Є.

– Ну, йди, – каже, – пошкрябай в мисочку, може, нашкрябаєш муки.

Вона пішла нашкрябала, він каже:

– Розчиняй. – (Хлєб).)

<Нерозб.> вона <нерозб.>, а далі каже:

– Діду, чим би я замісила, нема в мене мукі?

А вон каже:

–Ще раз іди туди!

Пошла вона туди. Знов та мука появілась в той діжці.

Вона знов нашкрябала, взяла, замісила той хліб і спекла. Дала діду буханочку і собі взяла. Вон каже, каже той дід:

– Я пойду зара в село, а ти йди. Може, в селі буде крик, може, стогон, ну, шо, только не оглядайса! Як ідеш, не оглядайса!)

Ну, вона пошла з села та вдовица.

А тиї хлопчики, як він зайшов да за клубками, палочку ту, вітягали, – не мона вітянуть. Дід той як вітянув, палочку, і стала вода йти. Стала вода йти, став в селі крик, шум, село стало все кричать, все кричать і худоба ревти – все.

Ну, а та жінка йшла, йшла, і не відєржала і взяла – завернулась.

Слухачка: Оглянулас она!

Н.М. І так, як обернулас вона, так вона стала з тою дитиною каменьом.

[Говорять одночасно.]

Слухачка: Каменьом...

Н.М. Отак її назвали те село, шо Каменьє.

Слухачка: ... і там отепер таке...

Н.М. Я таку легенду чула, то колись мінє таке росказували...

Слухачка: Не село, то болото!

Н.М. І стало болото! Вірос отей камінь і так, кажуть, шо оте дітя, шо підперезано було шнурочком, то, каже, на камені, казали, шо був шнурочок. Жонка і маленькій камєньчік, шо вона з камєньом, з дітіною як стала, так і осталась камєньом.

Отаке я чула. Да.

Слухачка: І батько мой отаке якесь росказував...[17]

Легендарні наративи цього сюжетного типу (СУС – 750 В*** (Чудесний подорожній)), відзначені в порівняльному покажчику[18] лише у білоруській традиції, а, за свідченням дослідників, поширені на польсько-білорусько-литовському пограниччі[19]. Натомість наші сучасні спостереження і записи свідчать про широке побутування сюжету принаймні, на Рівненщині, де на нього неодноразово покликалися численні оповідачі з різних сіл[20].

Емпіричне наповнення сюжету досить далеке від тексту Біблії, проте зіставлення його оповіддю з книги Буття (Буття, 19) про знищення Содому й Гомори та врятування Лота, дружина якого перетворилася на соляний стовп, коли, тікаючи з покараного міста, озирнулася назад, не можна заперечити. Однак ця спільність полягає у найзагальніших рисах сюжету і на лексичному рівні обмежується опорними словами, що акумулюють головний сенс оповіді та фіксують ключові моменти сюжету, наприклад, наказ іти з села, заборону оглядатися, *перетворення* на *камінь* тощо. Натомість зіставлення цього запису з іншим, здійсненим 1983

року у Гомельській області[21], навіть попри лапідарність запису, засвідчує набагато істотнішу міру спільності обох фольклорних текстів і на сюжетному рівні, і навіть на лексичному. Зокрема, обидва записи мають мотив співчуття до прошака, його чудесну здатність нагодувати бідну родину, властиві усній традиції.

Поширеними є заборони працювати на свято Михайла (19 вересня). Народна назва цього свята у багатьох місцевостях "Михайлове чудо", або ж просто "Чудо", фігурує у прислів'ї: "Чудо як ісчудіт, так і Пречиста нє россудіт" (Обухів, Київська обл., від переселенців з Чорнобиля) та відбита у сюжетах про покарання за роботу в цей день:

Г.К. Буває, буває, шо счудить, або пальця одрубає.

Колись, я пам'ятаю, у нас в Трипіллі різали січку на Михайлове чудо, і узяв і якось солому потягнув, потягнув, а солома потягнула й руку. І отхватило пальці.

Ото, кажуть: "Не треба було..."

В.К. А це Даньчиха сестра, шо жила, робила в автопарку медсестрою.

Г.К. Ану, ну, ну, ну?!

В.К. Так як вона звеця?...

Г.К. Галина, Галина!

В.К. Я не знаю, як її звать. Михайлове чудо. Так це воно, не знаю, коли. Іван Максимович знає, якого числа.

Їй треба білить знадвору хату.

Кажуть:

– Сьодні празник!

(Не празнік, воно Михайлове чудо, значить, Михайло Чудотворець.)

Вона ка:

– Нехай чудить!

– Стала білить знадвору хату, а там провода електро... Вона там щоткою по мокрому... раз! І вмерла.

І.Я.Замкнула і все!

В.К. Оце вам, понімаєте, оце хоть вірь, хоть не вірь[22].

Натомість робота у свято, про яке людина не знає, за переконаннями носіїв не є гріхом, і це відбиває поширена приказка: "За "не знаю" Бог прощає", а також оповіді легендарного та притчового характеру, в яких ідеться про те, що робота в свято не була покарана, оскільки селянин не знав про свято. Навпаки, він зібрав великий врожай, натомість коли ж удруге став до роботи в свято, всупереч забороні, його врожай загинув:

То тики казали, шо був один дядько, да... на Миколу орав, чи сіяв на Миколу... Ішов, каже дидик таки старенький, каже:

– А шо це ти, чоловіче, робиш, сьогодні ж, – каже, – Микола!

Він каже:

– Ну, я не знав, хай мені Бог простить, я не знав.

Ну, каже, ну, дідок той пішов. От.

Коли, каже, як уродило, до гарно уродило, а… цей… от.

А на другий год він тоже: "А, на Миколу, це в мене врожай такий гарний, до дай я цей год посію, вот, і вун посіяв і вже не було врожаю неякого, бо він вже знав.

До й кажуть, люди старіє казали, шо… як, одо, скажімо, сьогодні Маковєй, я вішла, я не знала, роблю, от, і це все, значить, проходить добре. Ну, як я… як вже я знаю, да роблю, до це вже, це вже не можна робить[23].

Коментар оповідачки засвідчує її знайомство з текстом Нового заповіту, проте також через посередництво усної трансмісії, тому текстову (словесну) спільність встановити практично неможливо, а сюжетна та смислова спільність виразні:

Але колись мати моя розказували, шо... люди питали Ісуса:

– Господі, – каже, – з шо є гріх? – (Шо робить в неділю не можна, чи шо…)

А він каже, він, Господь:

– Род мой лукавий, ти, – каже, – вола кормиш, собі їсти вариш, за роботу немає ниякого гріха. Не об(б)реши, не вкради, не ополі некого – за це гріх єсть.

А за роботу немає гріха, ти можеш і робить, і все… це твуй дим. До це старії люди мінє розказували…

Ще однією опозицією, істотною для аналізу церковної та народної традиційної релігійної практики є прагматичне/сакральне. Так, зокрема, при оцінці тих чи інших дій з точки зору міри їх гріховності інформанти зазвичай послуговуються цілком практичними міркуваннями, а не лише буквою Святого Письма. Так, зокрема, магічні практики вважаються гріховними чи ні передусім з огляду на їх спрямованість та результат. Тому на запитання про те, чи не є гріховною практика знахарів типовою є відповідь:

Єслі людина шепче там, бішіху, чи дитяти ляк, чи що, дак це ж добре!

А як оце таке… <…> а як вон коровам, або робить таке, шоб людина сохла, чи в сем'ї діти боліли, то це ж, не при хаті сказано, з недобрим знаєця!"[24]; "Який же там гріх, гріх як людину… робить погане. А як людину поратовать, то ж не гріх! Як ратує людину людина[25].

На відміну від церковного трактування гріха й кари за гріховні вчинки, мотивування народної релігії часто цілком знаходиться в межах практичних міркувань. Зв'язок між гріхом та покаранням легко простежується інформантами, оскільки, за їх уявленнями, вони зазвичай не відділені тривалим часовим проміжком і подібні між собою[26]. Так, зокрема, виконання певних робіт вагітними, особливо у свято чи в неділю, а також крадіжка відбивається на дитині. Загальним місцем пояснень родимих плям на дитині є згадка про те, що вагітною жінка зірвала сливу чи вишню, яка згодом зумовила появу такої форми плями на шкірі дитини.

Народні наративи осмислюють також і умови прощення гріхів та порушення заповідей за певних обставин. Такі тексти нерідко демонструють далеке від канонічного, проте обіперте на наративну традицію розуміння кари та покути. Так, наприклад, у с. Підгірці Обухівського р-ну Київської обл. зафіксоване традиційне уявлення про те, що тому, хто вбив гадюку, прощається 12 гріхів (відповідно, "грішною" вважається гадюка чи вуж, який вкусив людину – його не пускають до себе інші вужі, які збираються купами на Воздвиження, коли існує заборона ходити до лісу, актуальна у багатьох регіонах України), а оповідь про те, що циганам не гріх красти (ATU 1638* (Чому циганам не гріх красти), поширена у багатьох національних наративних традиціях[27]. Окремі носії посилаються на церковну проповідь як на джерело тексту в їхньому репертуарі.

Ці приклади, число яких не можна примножити через обмежений обсяг розвідки, здається, виразно демонструють залежність особливостей втілення усного тексту від особливостей усного побутування.

Рецитація писаного тексту, навіть афористичного, формульного характеру, виявляється неочікувано рідкісною. Натомість тексти нерідко набирають наративного характеру. В оповіді можуть зберігатися лише окремі ключові слова писаного тексту, а форма її може бути досить різноманітною й істотно залежати від комунікативного контексту та інтенції оповідача[28]. Наприклад, у цитованому вище наративі про Михайлове чудо міфологічний фабулат отримав поліфонічне звучання передусім через те, що зміст оповіді був не лише відомий, а й цікавий усім учасникам розмови.

Іншим важливим чинником змінюваності усного тексту, навіть у тому разі, коли йдеться про залежний від книжки текст, є контекст побутування (в даному разі йдеться і про час, і про простір). Виразним прикладом цього є есхатологічні наративи, які також мають своїм джерелом канонічний текст (численні апокрифічні "Об'явлення" в даному разі не залучаємо до розгляду), проте значно від них відрізняються. Виразною їх особливістю видається залежність змін від історичних обставин побутування. Нові й незвичні явища побуту прагматично налаштованою свідомістю осмислюються як ознаки наближення кінця світу, тому на в різні часи на перший план висуваються ті чи інші риси:

Так казали, шо у Біблії писалосе, що перед концем світу не буде земля родит, не буде води, не буде так от уже не буде… ну, все воще, сонце не так буде грі[ти], пекти, таке. Перед концем світу.

А води не буде, дак буде лежать золото, блищать, дак люди будуть думать, що то вода, будуть бігти води шоб напиться, це ж так у Біблії, а то лежит золото, золото не беруть, води будуть хотіти.

<…>

Правильно!

До це ж… Це ж в Біблії єсть. Моя мати росказувала і батько в Біблії все читав. Казала, в їх

було Біблій багато, так у Біблії пісалося, шо буде світ обснований дротамі, як павуттєм, от воно вже ж є таке, і шо люди не будуть їсти дерев'яними ложками, а желізними, пісалось так, у Біблії, до воно таке вже і є! Світ у проводах? – У проводах! Ложками уже нехто дерев'яними ложками не їсть, всі желізниї, ложки[29].

Я токо чула, колісь... колісь росказувалі, шо я знаю, шо казалі, війдє такій павук, шо заснує всьой світ. Паук такій будє, такій будє павук, шо (об)снує всьой світ.

То ето ж етой провод! Ото той самий ж павук! Провода.

Тєпер ше... ше я була в тьотки, а дядько, тьотчин чоловік, продав вола і купів ту, Біблію оту, от така товста. І вон нам постоянно ввечері читав. І я запомніла. Каже, читає, шо, каже... каже, нападє така гусінь на ліс, шо ззіст всьой ліст. А я ж, думаю, той гусінь – червяк, то такій червяк, тепер вона у нас, яка гусінь напала?

Навозілі пілораму, наставлялі, і ві знаєте, що ліс усьой вівєзлі, на рижєво одвезе – здав, і гроші взяв, і всьо, і віє злі, шо нєма вже отакого во. Так, як зайдєш у ліс, нє можна пройті, отиє вєрхі лєжат, оте гольє, осьте, і так, зрізав да отако обрубав, тут, де оте, одрізав, три – чотири метри, а те так і лєжіт. Ні пройті, дорогі позакладалі, і лєс єлі вирос.

О, от, кажу, колі ето ж та сама гусєнь, а я, мабуть, то чєрвяк, кажу, а вот яке, врєдіт ліс.

Оте, потом каже, пішеца, шо будуть... народ пєрєйдє на скот, пєрєйдє народ на скот. А як пєрєйдє народ на скот?

Ка, будє жуйку жувать так, як скот.

Ну, як же... Ну шо, траву будє єсті, люді будут єсті траву, да будут жувать, чи шо?

Ну вот, візьміть, тєпєра, жувачки, ети жувачки ж, кажний йдє і жує жуйку!

Ото та, ото та саме опісалась та жуйка, шо на скот пєрєйдє[30].

Казали, шо як у... на... красну суботу на Всєночной не буде, общем, не старого, не молодого, молодика, ну, мєсяца, ну, кажуть "чернец", то буде світу конец, а хто знає, коли воно буде![31]

У цих оповідях складна метафорична мова "Об'явлення Івана Богослова" отримує народну інтерпретацію. Мотиви та сюжети наративів організовані навколо певних ключових слів, що акумулюють певні світоглядні константи, які втілюються в ситуативно зумовленій формі. Таким чином есхатологічні уявлення також відбиті народною релігійною свідомістю у притаманний усній традиції спосіб.

Спостереження, здійснені на основі розгляду сучасних прозових текстів, що відтворюють народні релігійні уявлення, свідчать, що писаний текст починає функціонувати в усній традиції за її законами. Тому змістова, тематична, сюжетна та словесна спільність книжково залежних усних текстів та їх писаних прототипів виявляється не такою значною, як можна було б очікувати. Водночас покликання на авторитет писаного слова стає своєрідною ритуальною формулою багатьох оповідей і не свідчить про реальну текстову залежність.

Дещо переосмислюючи висловлену А.Байбуріним думку про можливість характеристики семіотичного статусу явищ за їх положенням на шкалі між полюсами знакового характеру та практичного застосування[32], можна відзначити, що, на відміну від православ'я, народна релігія та тексти, що її відтворюють, через їх усний характер тяжіють не до стабільності, канонічності, сакральності, а до відносної змінності, виявляються проникними для неканонічних явищ, значну роль при їх постанні відіграють прагматичні установки носіїв.

Ці висновки чинні, однак, лише для прозових текстів, оскільки розгляд інших жанрів (наприклад, духовних віршів, збирання яких останнім часом практично не здійснюється, поховальних пісень та ін.) може істотно відкоригувати наші уявлення. Прозові тексти мають значно вільніший характер втілення, і в цьому сенсі, наш погляд, точніше відбивають особливості світогляду народу. Пісенні ж та ритмізовані твори можуть виявити інші аспекти явища через їх відносну сталість, зумовлену поетичною формою та особливостями функціонування. В межах цієї розвідки дане питання, однак, не може бути розв'язане, йдеться передусім про те, щоб привернути увагу науковців до необхідності здійснення поглибленого розгляду питання стосовно різних жанрів та особливостей відтворення в них релігійних уявлень народу.

---

[1] Навіть побіжний перелік літератури питання значно перевищує обсяг розвідки, тому зазначимо лише провідні тенденції. У дослідженнях дореволюційних вчених переважав інтерес до зіставлення канонічних текстів, апокрифів та народних текстів (П.Чубинський, І.Франко, В.Гнатюк, М.Сумцов, Г.Булашев та ін.),

у світовій науці питання народної релігійної практики активно обговорюється у різних ракурсах, це засвідчують, зокрема, останні розвідки вчених діаспори (див., напр., одну з останніх публікацій: Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine. – Toronto, Buffalo, London, 2006), а методологічне та тематичне розмаїття досліджень російських фольклористів, які були здійснені від часів перебудови не вимагає коментарів (див., напр., численні широковідомі й принципово важливі в методологічному сенсі роботи О.О.Панченка з питань народного християнства, цим питанням було присвячено спеціальну рубрику журналу "Живая старина", значну роль відіграють й етнолінгвістичні розвідки, зокрема: Белова О.В. "Народная Библия": Восточнославянские этиологические легенды. – М., 2004; От Бытия к Исходу. Отражение бибилейских мотивов в славянской и еврейской народной культуре. – М., 1998; Белова О.В. Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах // Восточнославянский этно-лингвистический сборник. – М., 2001. – С. 118 – 150; Для поліських експедицій Інституту слов'янознавства РАН було розроблено програми-питальники "Народное православие" (1981) та "Народная Библия" (2000)). Українські фольклористи та етнологи лише розпочинають активний пошук у цьому напрямі (див., напр.: Дяків В.М. "Фольклор чудес" у під радянській Україні 1920-х рр.: Автореф. дис. … канд. філол. наук. – Львів, 2006; Сулима М.М. Злочини і гріхи в українському фольклорі та літературі // Грехи розмаитїи: єпитимійні справи XVII – XVIII ст. – К., 2005. – С. 188 – 246). Цілком закономірно поза оглядом залишається богословська література, що також приділяє увагу цьому питанню, оскільки в даному разі воно розглядається в культурно-антропологічному аспекті.

[2] В даному випадку до аналізу залучаються лише канонічні тексти. Апокрифічна література залишається поза розглядом.

[3] Розуміння ролі усності стало визначальним для формування "теорії усної композиції", започаткованої дослідженнями М.Перрі та А.Лорда (див.: Foley J.M. The Theory of Oral Composition: History and Methodology. – Bloomington, 1988), дало ключ до осмислення відмінності між усними та писаними формами культури (в тому числі й тими, що не мають вербального складника), до текстологічного розрізнення усних та писаних за походженням текстів і навіть дало змогу інтерпретувати окремі вияви писаної культури як похідні від усності.

[4] Методичні розробки, присвячені особливостям письмової фіксації усних текстів, до певного часу не піддавали сумніву автентичність отриманих при "опитуванні" культури "відповідей". Проте що далі, то більше вчених почали бентежити проблеми правильності інтерпретації отриманих матеріалів (Б.Маліновський, Дж.Кліффорд), та врешті залежність між ситуацією, в якій здійснювався запис, та його змістом стала очевидною (див.: Панченко А.А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. – № 1. – 2001.– С. 7 – 9.

[5] Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Пер. М.Л.Андреева, М.Н.Архангельской. – М., 2000.

[6] Белова О.В. "Народная Библия": к проблеме взаимодействия устной и книжно-письменной традиции // Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов (Любляна, август 2003). Доклады российской делегации – М., 2002. – С. 362 – 374.

[7] Обидві тематичні групи текстів досить глибоко осмислені дослідниками в різних площинах (перша з них має величезну літературу, що ж до другої, то варто вказати принаймні окремі публікації останнього часу: Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. – М., 2000; Белова О.В. Этнология греха: Народная мораль в фольклорных легендах // Россия – XXI век. – № 2. – 2002.– С. 166 – 187. Ми ж обираємо ці тексти в якості матеріалу дослідження переважно в текстологічному аспекті та аспекті теорії традиції. Застосування когнітивних, феноменологічних підходів до матеріалу дозволяє розглянути його з "внутрішньої", а не із "зовнішної" точки зору, здійснити спробу встановити позицію носія, відбиту текстами.

[8] Белова О.В. "Народная Библия": Восточнославянские этиологические легенды. – М., 2004. – С. 20 – 22.

[9] Там само. – С. 22 – 23.

[10] Там само. – С. 88.

[11] У інтерв'ю з носіями традиції, зокрема, з тими, що займаються магічними практиками, нам доводилося фіксувати зауваження, що лише ті, кому "дано", можуть одразу перейняти магічні тексти, не вдаючися до запису чи заучування. Численні приклади такого типу наводить І.Колодюк (Ігнатенко) (див.: Колодюк І.В. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX – початок XXI ст.). – К., 2006. – С. 53 – 54.

[12] В даному разі йдеться про тенденції, а не про абсолютне протиставлення.

[13] Зап. О.Бріцина та Н.Кононенко 17 липня 2007 р. в с. Дорогинка Фастівського р-ну від переселенки з с. Терехів Чорнобильського р-ну Київської обл. Марії Іванівни Федоренко, 1930 р. нар. Розшифровка О.Бріциної.

[14] Зап. М. Щокіна 26 січня 2007 р. в с. Стайки р-ну Кагарлицького р-ну Київської обл. від Пелагеї Федотівни Базарної, 1924 р. нар.

[15] Сюжет про скам'яніння орача та його волів як покарання за роботу у Великдень відомий в українській та білоруській традиціях і відтворений у збірниках О.Воропая та Б.Шейна.

[16] Зап. О.Бріцина (скорочено: О.Б.) під час комплексної історико-етнографічної експедиції Центру захисту культурної спадщини від наслідків Чорнобильської катастрофи (скорочено: ЦЗКС) 23 листопада 2005 р. від Білої Ганни Антонівни (скорочено: Г.Б.), 1930 р. нар., у с. Жеревці Лугинського р-ну Житомирської області. Текст зберігається у архівних фондах ЦЗКС (далі скорочено: експедиція ЦЗКС, вказується дата відповідного виїзду).

[17] Зап. О.Бріцина та Н.Гаврилюк 13 серпня 2006 р. в с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Місюкевич Ніни Гнатівни (скорочено: Н.М.), 1953 р. нар.:– експедиція ЦЗКС 2006 р., розшифровка О.Бріциної.

[18] Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков. – Л., 1979 (скорочено: СУС).

[19] Белова О.В. Вказ. праця. – С. 119.

[20] Враховуючи брак інформації про побутування цього сюжету на українському ´рунті, подаємо ще один запис поліфонічного тексту легенди, в якому підкреслено текстову спільність з цитованим вище записом з того ж села:
О.Б. Про озеро, кажуть, що є у вас якась легенда, знаєте?
Л.К. То легенда така...
<…>
О.Б. Ну розкажіть, хто знає?
Л.К. Тож ві знаєте про те озеро...
(До слухачів:) А їм у Бєльську росказалі!
М.Н. В Бєльську росказалі?
Л.К. То, вони, ка, булі в <нерозб.>...
Слухачка: Хай вони в Бєльськ їдуть, то там їм роскажуть! Там, кажуть, шо до потопу <нерозб.>.
М.Н. То їм там роскажуть, да...
Слухачка: Вам в Бєльську лучче скажуть, вони там живуть <нерозб.> озєра...
Л.К. Там в Бєльську люді живуть, і там озеро те є.
П.М. Там церков потала!
М.Н. Там потало все, що було.
Л.К. Бо там єсть... там такіє колишніє є люди, <нерозб.>, до шо-то є там.
Як озеро стало у Бєльську, кажуть, шо було сєло, до потопу, а... те село... согрєшилі люді. І ішов старенькій дєдок і каже на одну жонку, шо "Жоночко, возьмі свою дітіну на рукі, іді, і токо нє оглядайса! Будуть собакі гавкать, і буде крік у селє, – ти нє оглядайса".
Ну, і вона послухала. (Дітятко було сповите красним пояском, сповітє було.) І... та женщина взяла, послухала того дєдка старенького, і стала <нерозб.> сталі собакі гавкать, сталі крик, плакаті, она пришла до камєня, ото болото, камєнь, камєнь, пока оглянуласа і... стала самою каменюкою, довго лежав той камєнь, а на камєні була перепнута такая риска, покрашена, краской, красне таке на самому камені.
І стало теє назіваца, імєнно в гето врем'є, шо зара існує, камєньом зовеца теє болото. Збірают там красниє ягоду, клюкву у блотє. А саме сєло стало озером, а там, дє била церква, алтар, то така купіна, як алтарь, і тєпєр плаває по возєру такая купіна.
Отак так я знаю. Батько мінє так росказував.
О.Б. Це коло Бєльська?
М.Н. В Бєльске в самом сєлє!
(Зап. О.Бріцина (скорочено: О.Б.) та Н. Гаврилюк 13 серпня 2006 р. в с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кібукевич Любові Савівни, (скорочено: Л.К.), Пацюкевич Марфи Михайлівни, 1923 р.нар. (скорочено: П.М.) та Місюкєвич Ніни Гнатівни, 1953 р. нар. (скорочено: Н.М.) – експедиція ЦЗКС 2006 р., розшифровка О.Бріциної).

[21] Текст з с. Симоновичі Лельчицького р-ну в записі Є. Тарасової опубліковано у монографії О.Бєлової: Белова О.В. Вказ. праця. – С. 118.

[22] Зап. О.Бріцина та М.Шокіна у грудні 2006 р. в м. Обухів від Віри Марківни Калити, 1924 р. нар. (скорочено: В.К.), Краськової Галини Гордіївни, 1927 р. нар., з с. Трипілля (скорочено: Г.К.) та Яценка Івана Максимовича, 1926 р. нар. (скорочено: І.Я.). Розшифровка О.Бріциної.

[23] Зап. О.Бріцина та Г.Довженок 14 серпня 2003 р. в с. Малинівка Брусилівського р-ну Житомирської обл. від Бондарчук Марії Петрівни, 1926 р. нар. – експедиція ЦЗКС 2003 р.

[24] Зап. О.Бріцина та Н.Кононенко у 17 липня 2007 р. в с. Дорогинка Фастівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Терехів Чорнобильського р-ну Київської обл. Ганни Іванівни Федоренко, 1936 р. нар. Розшифровка О.Бріциної.

[25] Зап. О.Бріцина та Н.Дангулжі 27 квітня 2007 р. в с. Дорогинка Фастівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Терехів Чорнобильського р-ну Київської обл. Марії Іванівни Федоренко, 1930 р. нар. Розшифровка О. Бріциної.

[26] Белова О.В. Вказ. праця. – С. 94.

[27] The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson / By Hans-Jцrg Uther.– Helsinki, 2004. – Part I – III (скорочено: ATU). У покажчику засвідчено наявність цього сюжету у литовській, латиській, німецькій, болгарській, польській, сербській, угорській та ін. оповідальних традиціях. Натомість у покажчику СУС цей сюжетний тип, всупереч реальному стану прозового репертуару, навіть не фігурує. Типовий текст цього сюжету було зафіксовано 21 серпння О.Бріциною та І.Колодюк у с. Вежиця Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кузьміч М.К., 1936 р. нар.:
"А от, каже, циганкам, циганам Бог так дав, шо вони ходят, людей обманивают, набреше людині, їм Бог дав за те, шо Ісуса Христа як роспіналі, і етиє, жиди, взялі, колько цвахов в рукі, ногі, і в голову, одного, цваха, а (о)дного в серце.
Муха сіла, там, де серце, то вони (затим Ісус Христос і воскрес, бо вони не забили в серце цваха, бо муха сіла). Вони подівіліса... (А циганка цваха за губу в рот заховала іс того колічества.)
Заховала, дак вони подівіліса, що нєт, – ну ето уже в серце забілі! <Нерозб.> забівалі сюди, в рукі, в ногі <нерозб.> на хрестє. А потом в голову забілі, то вже хотєлі в серце, аж муха, те й вони думают – цваха забілі, <нерозб.> дєйствітєльно, нема цваха одного! От циганка цваха за губу в рот заховала, ну і Бог так дав, шо вона й не ворує, людей обманує, бреше, й живе!
А муха кругом лєтає і на всєм, які чєловєк, ото продуктах, продуктах сєдіт, і тоже єй грєху нема. Вона шо хоч, шо чоловік їсть, то й вона кушає, в людей, лєтає. Отаке я вам роскажу".

[28] Питання про роль інтенції оповідача у формуванні жанрової специфіки виконуваного твору та особливостей його виконання докладно осмислене Й.Луговською, див.: Jugowska J. W ньwiecie ludowych opowiadac : Texty, gatunki, intencje narracyjne. – Wrociaw, 1993.

[29] Зап. О.Бріцина та Н.Дангулжі 27 квітня 2007 р. в с. Дорогинка Фастівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Терехів Чорнобильського р-ну Київської обл. Марії Іванівни Федоренко, 1930 р. нар. Розшифровка О.Бріциної.

[30] Зап. О.Бріцина та Н.Гаврилюк 15 серпня 2006 р. в с. Глинне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Любові Рогульчік, 68 р., – експедиція ЦЗКС 2006 р., розшифровка О.Бріциної.

[31] Зап. О.Бріцина 28 серпня 2006 р. в с. Борове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Єви Кляпко, 1937 р. нар. – експедиція ЦЗКС 2006 р.

[32] Див., напр.: Байбурин А.К. О жизни вещей в народной культуре // Живая старина, 1996, № 3. – С. 2 – 3.

Особенности народных религиозных представлений рассматриваются сквозь призму специфики устной трансмиссии, которая является существенным фактором формирования содержательных черт прозаических нарративов.

Ключевые слова: народная религия, устная трансмиссия, текст, писаный, текст устный, прозаический наратив.

Peculiarities of popular religion are studied in context of oral transmission which domains in shaping of prose narratives' content.

Key words: folk religion, verbal transmission, written text, verbal text, prosaic narrative.

Людмила БУЛГАКОВА
Львів

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ ЖІНОЧОГО БЕЗРУКАВНОГО ВБРАННЯ В ЕТНОКОНТАКТНІЙ ЗОНІ ЗАХІДНОГО ПОЛІССЯ

У статті подається аналіз конструктивних та декоративних особливостей жіночих безрукавок українського населення Поліського пограниччя.

Ключові слова: етнічний простір, традиційний одяг, пограниччя, жіноча безрукавка.

Ідея дослідження й популяризації культурної спадщини активно почала розроблятися й впроваджуватися в рамках проекту побудови нової Європи тільки напередодні XXI ст. Цьому сприяло виникнення незалежних держав у Південно-Східній і Центрально-Східній Європі. Складні взаємодії, що проходили в контактних зонах між сусідніми народами і локальними етнічними групами, впливали на головні визначники етносу – національну самосвідомість, мову, традиційно-побутову культуру.

Запропоноване дослідження визначене специфікою міжетнічних співвідношень і взаємодій українців і білорусів у сфері формування культури народного одягу. На стику суміжних районів національних територій двох східнослов'янських народів, розділених державним кордоном, важко провести лінію етнічних границь. Крім цього, контактна зона умовно окреслена єдиним географічним ареалом – Поліссям, у процесі освоєння якого склалося дисперсне розселення сусідніх народів.

Загальновизнано, що пам'ятки матеріальної культури репрезентують не просто зріз народної культури, синхронний створенню предмета, а сплав елементів попередніх стадій розвитку даної культури, даючи не тільки "миттєву", але й "історичну" інформацію про хід розвитку суспільства. Для з'ясування запропонованої проблеми взято одну із головних категорій матеріальної культури – традиційний одяг, семантика й функціональність якого жорстко закріплені традицією. Як і колись, він залишається яскравим, візуально сприйнятливим індикатором національної культури у порубіжному просторі Поліського регіону.

Наприкінці XIX ст. українське селянство вже безболісно й охоче приймало модні елементи в конструюванні та оздобленні вбрання. Це явище особливо помітно у тих місцевостях, де активно відбувався промисловий розвиток і міграційні процеси. У післяреформеній Росії це сприяло не тільки зростанню товарного обміну усередині Поліського регіону, але й посилювало економічні зв'язки з іншими областями. На місцеві ринки потрапляли товари, виготовлені не лише в Російській імперії, але й у країнах Західної Європи. Мануфактурні вироби реалізувалися через мережу оптових складів і магазинів. Уже на початку XX ст. вони стали відносно доступними не тільки для міщан, але й для сільського споживача, що прискорювало процес зміни асортименту традиційних компонентів костюма. Сільське населення почало користуватися послугами кравців з навичками, необхідними для виготовлення одягу з нових матеріалів. Насамперед модні фасони приймалися серед молоді заможних родин, яка могла собі дозволити придбання мануфактурних текстильних виробів. Зразком був одяг середнього стану населення прилеглих міст. Костюм міщан – це свого роду еталон, на який орієнтувалися селяни даної культурної провінції. Разом з проникненням в народний одяг нових матеріалів починає змінюватися і його загальний вигляд чи характер. Одяг стає строкатим і складнішим, збагачуються його нові елементи. Після Першої світової війни народний одяг дуже швидко приймає елементи, схожі на ті, які носили в місті. Проте з міського одягу селяни переймали лише ті частини, що відповідали стилю його життя та роботи.

© Людмила Булгакова

Населення українських міст Полісся (переважно – українці) мало у своєму середовищі й інші нечисленні етнічні групи (білорусів, поляків, євреїв, росіян, німців, чехів), які увійшли до нього на різних етапах розвитку міст. Безумовно, що окремі види одягу у цілому жителів краю формувалися із запозиченням іноетнічних компонентів, особливо у приміській зоні.

Відносно новим вбранням у святковому одязі жінок Полісся (як з білоруського, так і з українського боку) на рубежі XIX – XX ст.ст. була безрукавка. Про генезис безрукавок у європейській етнографічній літературі існує кілька думок. Більшість істориків, що вивчали розвиток одягу середньовіччя, стверджують, що безрукавка з'явилася у XV ст. у результаті відокремлення верхньої частини сукні від нижньої[1]. Переконливіші припущення А.Хейкеля, який вважав, що безрукавка (ліф) виникла з лямок і пояса, що підтримують спідницю[2]. Російський дослідник Б.Куфтін відзначав, що комплекс зі спідниці й ліфа, що установився в західноєвропейських країнах з XV ст., далі розповсюдився на східне узбережжя Балтійського моря й у Польщу[3]. У Литві безрукавка згадується вже в XVII ст. як одяг пруських литовок[4]. У Литву й Білорусію безрукавки, найвірогідніше, потрапили через Польщу[5]. Достеменно не з'ясовано, яким чином жіноча безрукавка з'явилася у вбранні українців Полісся: або під впливом культури одягу інших народів, або – міської моди. В дослідженнях, присвячених українському народному одягу це питання висвітлено ще не достатньо[6]. Однак всі дослідники вказують на пізнє походження такого виду вбрання.

На початку XX ст. безрукавка з фабричної тканини була важливою складовою частиною народного жіночого святкового одягу. Можемо припустити, що особливості крою та оздоблення безрукавок, як сформованого компоненту традиційного вбрання, виражали творчість та естетичні смаки двох поколінь поліщуків. Музеї України мають у своєму розпорядженні безрукавки, здебільшого датовані кінцем XIX ст. У цей період їх носили молоді жінки й дівчата. Подекуди й жінки похилого віку надягали короткі "нагрудники" з полотна як нижню білизну. На Поліссі серед українців і білорусів поширені були наступні назви безрукавок: українські – "керсетка", "камізелька", "горсет", "кабат", "кітлик", "станік", "нагруднічок", "жилєточка", "шнуровиця"; білоруські – "гарсет", "кітлік", "шнурівка", "кабат", "лейбік", "станік". Подібні назви безрукавок існували в прикордонних районах Польщі й Литви: польські – "stanik", "sznurowka", "gorset"; литовські – liemene, kiklikas, sniurelka veste[7]. Незважаючи на тривале спільне проживання із чеськими й німецькими колоністами українці й білоруси не прийняли їхніх назв безрукавного одягу: чеські – zivotek, zivotik; німецькі – Leiber, Leibli, Mieder[8]. Тобто, можна припустити, що така ноша з'явилася до переселення колоністів на Полісся[9].

Зафіксований усюди в регіоні термін "кабат" прийшов в українську і білоруську мови з турецько-перської культури ("каба" – каптан)[10]. На відміну від інших слов'янських народів, де кабатом називають верхній одяг з рукавами, у Білорусії й в Україні так називають безрукавки, або нагрудний одяг з рукавами[11]. Спорадично існуючі в різних фонетичних варіантах назви "станік", "нагруднік", "горсет" і "шнурівка" легко тлумачаться, оскільки ілюструють характерну рису цього одягу – прикривати верхню частину тіла – груди. Досить рідкісний термін "кітлик", достовірніше всього, потрапив до поліщуків від єврейського населення. Різні назви безрукавок не пов'язані з певним типом крою чи з характером прикрас або з якістю тканини. Наприклад, "кабатами" називали й короткі безрукавки з "бріжками" (Олевский р-н, Житомирська обл.), і подовжені – з "фалдами" (Чорнобильський р-н, Київська обл.). У той же час однакові за кроєм або іншими ознаками вироби в різних місцевостях називали по-іншому.

На початку XX ст. серед українців Західного Полісся виділяються два відособлених ареали побутування жіночих безрукавок: Волинсько-Рівненсько-Житомирський та Київський. Для першого типовими були приталені короткі безрукавки, для другого – приталені й подовжені до стегон вироби. Виявлений матеріал свідчить, що вже на початку XX ст. безрукавки здебільшого шили місцеві кравці на швейних машинках винятково з вовняних і бавовняних тканин фабричного виробництва чорного й темних відтінків синього, зеленого кольорів. Хоча в окремих селах, наприклад, Олевського району Житомирської області в 1950-х рр. носили "кабатики" з червоного або квітчастого сатину. Найпоширенішими бавовняними тканинами були сатин, пліс і плюш. Готові вироби для щільності обов'язково підшивали ситцевою або лляною підкладкою.

Основну типологічну особливість безрукавного одягу визначає довжина, крій ліфа й

оформлення стегнової частини виробу. Облягаюча фігуру коротка до талії безрукавка ("камізелька", "горсетик", "станік з бріжками") зближувала вбрання поліщучок з одягом польок і литовок. Подовжена приталена безрукавка – "кабат", "кірсетка" – з тонкого фабричного сукна була наближена до одягу Середнього Подніпров'я.

Функціональне призначення безрукавок впливало на вирішення їхнього крою та декору. Використання безрукавок у жіночому вбранні передбачало підкреслення силуету фігури, що досягалося завдяки корсету з твердим каркасом на шнурівці. У народній традиції безрукавки з хутра або сукна одягали для утеплення. Жіноча безрукавка, що з'явилася в українському одязі в XIX ст., синтезувала ці функції. Опис усіх варіантів жіночих безрукавок Полісся – завдання, непосильне для автора невеликого повідомлення. Ми обмежимося спробою виділити характерні риси безрукавок Олевського району Житомирської області, де нам удалося зібрати власний польовий матеріал у 1998 році під час експедиції.

На Житомирщині в першій половині XX ст. безрукавки носили не всюди. Власне в Олевському районі вони були досить розповсюдженими і побутували під назвами "кабат", "камізелька", "горсет", "нагруднік", "жилєточка". Особливо модними безрукавки були в першій половині XX ст. серед молодих жінок. Властиво, тоді розвилися місцеві варіанти їхнього крою та оздоблення. Одночасно існували короткі, до талії й трохи нижче талії, вироби. Короткі "горсети", "камізельки" ледь прикривали верхній край спідниці (с. Жовтневе). Довгі "кабати" своїм нижнім краєм закривали верхню частину спідниці до 17 см (с. Сущани).

У першому варіанті ліф мав приталений силует. Для цього на спинці робили дві-три виточки: центральну й дві бічні. Перед складався з однобортних полотнищ (без нагрудних виточок) на застібці на дрібні ´удзички, гачки, шнурівку тасьмою через металеві або прорізні петлі. На талії пришивали баску до 6 см шириною, зібрану в густі "бріжки" або покладену в складки ("залами"). Виріз горловини, як правило, не глибокий, мисиком або овальний, через який видно комірець і частина вишитої сорочки. Прикрашали безрукавки кольоровими стрічками ("лєнти"), нашитими уздовж спереду на ліф, а також прямими, хвилястими або зубчастими смужками різнобарвної тканини. Звичайно яскраві кольори декору контрастно виділялися на тканинах темних відтінків. Іноді для прикраси використовували ´удзики, які нашивали паралельними рядами уздовж застібки. Носили безрукавки молоді жінки поверх вишитих сорочок з тонкого бавовняного перкалю. Жінки частіше підбирали тканину на безрукавку в тон спідниці, створюючи ансамбль.

До другого варіанту відносяться подовжені до стегон безрукавки. На відміну від тісно облягаючих фігуру коротких "камізельок", подовжені "кабати" мали досить вільний фасон. Іноді на талії позаду пришивали баску, укладену в складки ("фалди"). Передні поли мали двобортну застібку на ´удзики й дрібний виріз горловини ("під шию"), накладні кишеньки або планки, що імітували їх. Для декору, як і в першому випадку, використовували кольорові стрічки або смужки тканини, застрочували складки. Цьому крою безрукавок віддають перевагу жінки похилого віку й донині в ряді сіл Олевщини (Юрове, Жубровичі, Кишин, Андріївка).

Важливо зазначити, що всі виявлені зразки безрукавок відзначаються мистецьким кравецьким виконанням. За словами інформаторів, швачками були односельчанки, зокрема в селах Копище, Хочино, Озеряни, Жовтневе, Журжевичі, Замисловичі, Сущани.

Територія Олевщини на півночі межує із Лельчицьким районом Гомельської області Білорусії. Традиційний одяг цього району білоруськими дослідниками віднесений до турово-мозирського типу[12]. Наприкінці XIX – середині XX ст. у святковому вбранні сільських жінок Лельчицького району обов'язковим компонентом була безрукавка ("гарсет") з фабричної, в основному, бавовняної тканини. Порівняння "українського" і "білоруського" безрукавного одягу двох сусідніх районів показує, що білоруські жінки віддавали перевагу коротким виробам. За стилістичними особливостями такий одяг був схожий на олевські безрукавки першого варіанту, але зі значно більшим вирізом горловини (с. Тонеж Лельчицького району Гомельської області). Аналогічний одяг можна зустріти у деяких районах Польщі й Чехії.

Ми виділили два варіанти жіночих безрукавок, що існували в Олевському районі Житомирської області в першій половині XX ст. Поки що відсутній матеріал, що свідчив би про місцеве походження цього компонента народного вбрання. Зокрема давнього традиційного одягу з полотна й сукна з аналогічним кроєм і назвами місцевого походження. Однак з погляду

історії культури присутність "чужого" елемента у будь-якому етнічному середовищі необхідно трактувати як умови культурної взаємодії в порубіжному просторі Поліського регіону. Складність і неоднозначність процесів культурної трансформації в цьому регіоні вимагає нових дослідницьких підходів, одним із яких є вивчення прикордоння як простору особливої політичної, економічної й культурної взаємодії.

Ареальний аспект дослідження народного одягу в контексті культурних контактів всіх етнічних груп, що проживали в історичний період на Поліссі, дозволить не тільки систематизацію значного за обсягом матеріалу, але також вивчення закономірностей просторового співвідношення окремих видів традиційного одягу в етнокультурному Прикордонні. Зафіксований етнографічний польовий матеріал займе вагоме місце серед інших першоджерел при подальшому дослідженні даної теми.

Назви жіночих безрукавок в Олевському р-ні Житомирської обл.

Назва села	Назва безрукавки
Юрове	Нагруднік
Корощино	Нагруднічок
Жубровичі	Нагруднік з хлястиком
Озеряни	Нагрудкі, горсет
Зубковичі	Нагруднік
Замисловичі	Горсет
Рудня Озерянська	Горсет
Кишин	Нагруднік, жилетка
Жовтневе (Голиші)	Камізелька
Обище	Кабат
Сутани	Кабат
Андріївка	Кабат
Копище	Кабат
Хотино	Кабат
Журжевичі	Кабат

[1] Malewska Z. Gorset w ludowym stroju polskim // Prace i materiaiy etnograficzne. – T. 18. – Cz.1. – Wrociaw, 1961. –Tabl. 8. – S. 361.

[2] Heikel A. O. Die Volkstrachten in der Ostseeprovinzen und in Setukesien. – 1. Th. – Helsingfors, 1909. – S. 14.

[3] Куфтин Б.А. Материальная культура русской мещеры. – М., 1926. – С. 47.

[4] Див: Brand J.A. Reysen durch die Marck Brandenburg, Preussen, Churland, Liefland, Plesscovien, Gross-Naugardien, Tweerien und Moscowien. – Wesel, 1702. – S. 115; Lepner T. Der Preuschen Littauer. – Danzig, 1744. – S. 67.

[5] Малчанова Л.А., Курыловіч Г.М., Бялявіна В. М. и др. Беларускае народнае адзенне. – Мінск, 1975. – С. 22.

[6] Див: Матейко К.І. Український народний одяг. – К., 1977. – С. 148; Молчанова Л.А., Стельмащук Г.Г. Одежда // Полесье. Материальная культура. – К., 1988. – С. 341, 352; Николаева Т.А. Украинская народная одежда (Среднее Поднепровье). – К., 1988. – С. 77 – 79; Білан М.С., Стельмащук Г.Г. Український стрій. – Львів, 2000.

[7] Див: Матейко К. Український народний одяг. Етнографічний словник. – К., 1996; Никончук М., Никончук О. та ін. Назви одягу та взуття Правобережного Полісся. – Житомир, 1998; Bernotienл Lietuviш liaudies moterш drabuюiai XVIII a. pab. – XX a. pr. – Vilnius, 1974; Малчанова Л.А., Курыловіч Г.М., Бялявіна В.М. и др. Вказ. праця.

[8] Kovaиeviиovб Sota. judovэ odev v hornom Liptove. – Bratislava, 1955. – S. 73.

[9] Bazielich B. Stroje ludowe narodyw europejskich. Czkньж III. – Wrociaw, 1988. – S. 165 – 200.

[10] Див.: Матейко К. Український народний одяг. Етнографічний словник. – К., 1996; Булгакова-Ситник Л. Традиційний жіночий одяг першої половини ХХ ст. // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Вип. 2. Овруччина. 1995. – Львів, 1999. – С. 172; Булгакова-Ситник Л. Тенденції до змін у традиційному жіночому одязі Полісся у першій чверті ХХ ст. // Полісся України. – Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Вип. 3. У межиріччі Ужа і Тетерева. 1995. – Львів, 2003. – С. 206; Гатальська Н.Г. Поетика Волинського вбрання. – 2004; Никончук М., Никончук О. та ін. Вказ. праця.

[11] Молчанова Л.А. Одежда. Головные уборы. Обувь // Материальная культура белорусов. – Минск, 1968.

[12] Раманюк М. Беларускае народнае адзенне. – Мінск, 1981; Малчанова Л. А., Курыловіч Г. М., Бялявіна В. М. и др. Вказ. праця.

В статье дается анализ конструктивных и декоративных особенностей женских безрукавок украинского населения Полесского пограничья.

Ключевые слова: этническое пространство, пограничье, традиционная одежда, женская безрукавка.

Analysis of constructive and decorative peculiarities of women's sleeveless dress of population of Polissian borderland is made in the article.

Key words: ethnical space, traditional clothes, women's sleeveless clothing, shape, decoration.

Таццяна КУХАРОНАК
Мінск
(Рэспубліка Беларусь)

ТРАДЫЦЫЙНЫ НАРОДНЫ КАЛЯНДАР УКРАІНЦАЎ БЕЛАРУСІ: ПА МАТЭРЫЯЛАХ СУЧАСНЫХ ПАЛЯВЫХ ДАСЛЕДАВАННЯЎ

Як показують матеріали польових досліджень, традиційний народний календар українців, які проживають на території Білоруського Полісся, зберігає етнічну специфіку та завдяки генетичній спорідненості, культурним взаємозв'язкам зі слов'янськими народами, має ряд загальних рис з календарними святами, звичаями та обрядами білорусів.
Ключові слова: Полісся, українці, білоруси,календарні свята, обряди.

Украінская этнічная супольнасць Беларусі, яе ўзаемадзеянне з беларусамі, складаныя этнічныя працэсы ў яе межах да гэтага часу не былі прадметам спецыяльнага этналагічнага даследавання. Па дадзеных перапісу 1999 г. у Рэспубліцы Беларусь налічваецца 237014 украінцаў, што складае 2,4 % ад агульнай колькасці насельніцтва Беларусі[1]. Матэрыялы згаданага перапісу сведчаць, што на тэрыторыі Брэсцкай вобласці пражывае 3,8 % украінцаў, з іх больш за 8 % – у Маларыцкім раёне, ад 6 да 7 % – у Брэсцкім, Кобрынскім, Камянецкім раёнах, ад 4 да 6 % – у Жабінкаўскім раёне, на тэрыторыі Гомельскай вобласці – 3,3 % украінцаў, з іх ад 6 да 7 % – у Брагінскім раёне Гомельскай вобласці, ад 4 да 6 % – у Ельскім і Гомельскім раёнах[2]. Рассяленне ўкраінцаў на Беларусі было і ёсць нераўнамерным і большасць іх канцэнтравалася ў паўднёвых раёнах, што мяжуюць з Украінай. Абраны для даследавання гісторыка-этнаграфічны рэгіён – Беларускае Палессе характарызуецца працягласцю сумежнага пражывання беларусаў і ўкраінцаў, даўнімі і трывалымі культурнымі кантактамі, пэўнымі спецыфічнымі рысамі працякання тут этнічных працэсаў і экалогіі краю.

Аб'ектам палявых даследаванняў аўтара былі Брэсцкі, Маларыцкі, Кобрынскі, Іванаўскі, Пружанскі, Пінскі і Камянецкі раёны Брэсцкай вобласці, Калінкавіцкі, Петрыкаўскі, Жыткавіцкі, Ельскі, Акцябрскі, Рэчыцкі раёны Гомельскай вобласці. На тэрыторыі Палесся не выяўлена кампактных пасяленняў украінцаў, а жывуць яны ў населеных пунктах побач з беларусамі. У сферы духоўнай культуры найбольш устойлівымі традыцыйнымі кампанентамі, што перадаюцца ад пакалення да пакалення, з'яўляюцца каляндарныя абрады і звычаі. Для народнага календара ўкраінцаў, якія пражываюць на Беларускім Палессі і з'яўляюцца выхадцамі з Украінскага Палесся, былі ўласцівыя як агульныя рысы, характэрныя для палескага абрадавага комплекса, так і лакальныя асаблівасці. Нязначныя разыходжанні назіраюцца на ўзроўні асобных элементаў абрадаў.

Параўнальны аналіз фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў сведчыць пра значную змястоўную і структурную аднароднасць каляндарнай абраднасці беларусаў і ўкраінцаў. Па гэтай прычыне ўкраінцы-перасяленцы лёгка адаптаваліся да мясцовых святочных традыцый.

Народны календар мясцовых украінцаў быў цесна звязаны з патрэбамі эканамічнай і гаспадарчай дзейнасці, адлюстроўваў міфапаэтычную спецыфіку ўспрымання часу, якая выяўлялася ў тым, што паўтор сезонаў і месяцаў, кліматычных умоў кожнага з іх і адпаведнай ім гаспадарчай спецыфікі меў цыклічны характар, а таксама рэгламентаваў час адпачынку і ўвесяленняў.

Для ўкраінцаў Палесся характэрна шырокае распаўсюджанне і добрая захаванасць каляднага комлекса, які мае тут шэраг асаблівасцей. На святочны калядны перыяд прыпыняліся ўсе гаспадарчыя работы, за выключэннем некаторых найбольш неабходных. Нявыкананне гэтых правілаў, згодна украінскімі і беларускімі павер'ямі, лічылася грахом і пагражала парушальнікам усялякімі няшчасцямі.

© Таццяна Кухаронак

Звычай упрыгожваць на Каляды ёлку тлумачыць апакрыфічная легенда, шырока распаўсюджаная сярод украінцаў, згодна з якой ёлка выратавала Немаўлятка Хрыста і Божую Маці ад праследванняў цар Ірада: "¨лачку ставілы перад Колядою і дві нідэлі стояла тая ёлачка. Колысь раньшэ, козалы, як ішла Божа Маты із ¨сіпом, утыкалі ад того Йуды, шоб іх не ношлы – воны сховалыся под ёлкою і ёлка іх сохраніла, сховала. Значыть, ёлку ўкрашають за то" (Ларыса Жучок, 1935 г.н., укр., в. Хаціслаў, Маларыцкі раён)[3]. Святочная вячэра напярэдадні Ражаства ("святвечір", "коляда", "пысна куття") была поснай. Украінскія гаспадыні абавязкова гатавалі пірагі с фасоляй, варэнікі з капустай ці грыбамі, макам і ўзвар. "Готовімся, шчоб було ўсё постнае, шчоб было дванаццать страў у нас на столі. Варымо кутю з ячных круп. Пэчэмо посныя пончыкі з фасоллю. Варымо ўзвар – там грушкі, яблыкі, ягоды"[4]. "До первай зоркі нават вады ніхто не п'е. Готовім дужа блюд. Пэрша блюда – пырогы с фасолляй, то нацыянальна ўкраіньска блюда; другэ блюда – грыбэ заўшы, рыбу, капусту парэну, грэчневу куттю. У Беларусі гатоўлять аўсяную, а мы грэчневую куттю" (Любоў Мегель, укр., 1944 г.н. г.п. Дамачава, Брэсцкі раён)[5].

Для паўднёва-заходніх раёнаў Брэстчыны характэрны звычай ставіць на покуці сноп жыта або пшаніцы, упрыгожаны рознакаляровымі каснікамі, які называўся "коледа", "квітка", што характэрна для асноўнай этнічнай тэрыторыі ўкраінцаў. Гэты сноп стаяў на покуці да Вадохрышча, пасля чаго частку яго пакідалі на засеўкі для веснавой сяўбы, а частку – аддавалі з'есці карове ці авечкам. "На куццю сноп ставылы ў куток, у покуть. І сноп сохранялы до той поры, покі восенню почыналы сіяты жыто і первым дэлом ідуть на поле і высівають гэты сноп"[6].

Сярод украінцаў сустракаецца звычай заклікаць мароз куццю есці: "Мороз, мороз, ходы вэчэраты, не морозь ні капусты, ні гуркі. Нэ хочэш іты на Ріство, то нэ ходы і на Мыколу"[7].

Ражаство ("Ріство") з'яўляецца адным з найбольш урачыстых і радасных свят у народным календары ўкраінцаў: "Ідэм в цэрков. После цэркві, это вжэ сёмого чысла – то вжэ свята таке, коронное, як кажуть. Рэжуть кабанчыка завшы, скілько себе помню. Сустрэкаем всі разом. На Ріство вся рідня до мэнэ с'езжаецца – так заведено"[8].

Абрад калядавання займаў адно з цэнтральных месцаў у калядным абрадавым комплексе. Асаблівай яркасцю, багаццем вылучаюцца архаічныя калядныя абходы з удзелам маскіраванай казы. У структуры калядных абходаў шырока прадстаўлены вербальны кампанент: вершаваныя звароты, прыгаворы, песні. Сярод украінцаў і беларусаў Палесся калядаванне было прымеркавана да Ражаства і Шчодрага вечара."Дажа ўжо я прыехала ў Халоднікі і ў нас была такая кампанія, і мы тут хадзілі калядаваць. Наражаліся і козы, і мядзведзі, вываручалі кажухі – мядзведзі, а козы – такія вот рога. А цыганка – дзіця зробяць ей. Як пойдам, накалядуем – і сала, і грошай" (Марыя Мужэнко, 1929 г.н., укр., в. Халоднікі, Калінкавіцкі раён).

Зімовыя калядныя святкаванні завяршаліся Вадохрышчам ("Водохрещі"). Хрышчэнская вада выкарыстоўвалася ў сям'і як універсальны сродак дапамогі і аховы пры ўсіх важных сямейных падзеях. "Посвяцалі воду і набыралы іі скілько хочеш, цэлый рік пілі. Мы входылы в хату і все свентылы, затым – хлівы, в колодец лілы воду"[9].

Напярэдадні свята Грамніцы ("Громныті") рыхтавалі спецыяльныя свечы для асвячэння, і пасля прыходу з царквы выконвалі шэраг абрадаў: "На Громныті свічкі свэтымо, прыходым дадому, в домі всэ обходім с горяшчай свічкой, дітэм волосікі подспальваем накрест. Тыі свічкі храняття цэлы рік. Святіття лён на Громныті, ён помоцны"[10].

Святкаванне Масленіцы сярод украінцаў Палесся насіла даволі стрыманы характар. Ва ўкраінскіх сем'ях на працягу свята гатавалі варэнікі з сырам. "Після Місаіду почынаіцца Масніца, тоды ўжо не імо м'ясо, тількі молочно. Бывало баба не дае істы. Варэнькі варылі на Масніцу з сыром все врэм'я, бліноў не пэклі. Варылы кашу – пшонку і сыр туды добовлялы і такой начынкою варэнькі начынялы. Остовлялы того варэнька, трэба оставіты його, высушыты, бо як будам начынаты кормыты свінню на ўбой, так шоб той свінні того варэнька даты, тоды вона добрэ росты будэ"[11]. Да большасці вялікіх свят прымеркаваны пасты, якія па царкоўных канонах павінны строга выконвацца. Па праваслаўнаму календару Вялікі пост ці пост святой Чатырохдзесятніцы пачынаецца адразу пасля Сырапуснага тыдня – Масленіцы і доўжыцца сем тыдняў. Па каталіцкаму календару Вялікі пост – саракадзённы літургічны перыяд падрыхтоўкі да Велікодных святаў, які пачынаецца ў Папяльцовую сераду.

На працягу посту дзейнічалі пэўныя харчовыя абмежаванні, забароны на ўжыванне ежы жывёльнага паходжання, за выключэннем рыбы. На Палессі, асабліва Заходнім, украінцы, як і беларусы вельмі адказна ставіліся да гэтых забаронаў, яшчэ нават ў даваенны перыяд: "Пост саблюдалі. Запомнілась мне адно блюда, што мама делала. Раньшэ канаплю сеялі і с этай канаплі сабіралі семачкі. Как нажарыть мама этіх семачак, как накрутить іх у місцы, працэдіть – ну лучшага блюда німа! І с картошачкай. Саладуху какую-то делалі, но я ее не любіла" (Паліна Бакун, укр., 1933 г.н., в. Тамашоўка, Брэсцкі раён).

Прысвятак Саракоў ("Сорок мучаныкав") замацаваны за днём 22 сакавіка. Абавязковай умоваю святкавання Саракоў станавілася прыгатаванне сарака невялікіх булачак: "Пэчэм сорок пампушэк, бывало, закладаем па копійцы ў адну – две. Выймаем тыя пампушке, бігуть діты і разламляють тую пампушку. "Ой, найшла копійку". Тады мак тэрлі і мачалы тыя пампушкэ і елы"[12].

Украінцы адзначаюць дзень у народным календары, на які прыпадае сярэдзіна Вялікага посту ("Сэрэдопысце", "Серадахрэсте", "Срэдахрэсна сэрэда") і выконваюць некаторыя абавязковыя, з іх пункту гледжання, абрады. У гэты дзень выпякалі хлеб у выглядзе крыжа. "Сэрэдахрэсна сэрэда всэ врэм"я. Пэклы хрэшчыкі, скотыну пастылы. Там (на Украіне – Т.К.) тры пэклы, а тут я одного пэкла. Корову выгонялы, в корман бралы" (Вера Макарук, 1944 г.н., укр., в. Оса, Кобрынскі раён).

Свята Благавешчання было асабліва строгім у сваіх забаронах адносна працы і нават "карацельным" за іх парушэнне. "Благовішчэнне – это такей празнік, што нічога нільзя робыты: птытя гнізда не вьёт, дівка косы не чэша". У той жа час сярод украінцаў захавалася вераванне ў асвечанасць сяўбы ў гэты дзень: "А то мні колысь мая баба казала: "Знаеш шчо, як будэш хозяйкою, то старайся так, хай і сніг будэ, а на Благовішчання шось у зэмлю посады – ті картошыну, ті расады, ті любую штуку посады. І зара так роблю"[13].

Вербніца, або Вербная нядзеля – рухомае свята народнага календара, адзначаецца ў нядзелю, за тыдзень да Вялікадня. Сярод мясцовых беларусаў і ўкраінцаў да сённяшняга дня шырока бытуюць звычаі асвячаць на Вербніцу галінкі вярбы і пасля вяртання з храма сцёбаць імі дзетак: "Не я б"ю, Вэрба б'е, За тыждэнь – Вэлыкдэнь, Будь здарова, Як вэрба, Будь богата, Як зэмля ". Таксама жывая і традыцыя скарыстоўваць гэтыя галінкі ў гаспадарчай магіі.

Апошні тыдзень Вялікага посту перад Вялікаднем сярод украінцаў носіць назву "Страсны тыждэнь". На працягу ўсяго тыдня парадак наводзіўся ў самой хаце і на двары. Па народным календары чацвер перадвелікоднага тыдня называецца Чыстым (Страсным) чацвяргом. У гэты дзень пажадана было памыцца да ўзыходу сонца. "На Чысты чацвер нада памыцца чыста, нада ў хаце вельмі чыста памыць. А, ва–втарых, бяру веніка і нада абмесці знадворку кругом-кругом усю хату, каб ніякая падаль не ішла ў хату. А тут – не, не робяць так"[14]. "Чысты чэтвэр, то ходымо ў цэрков, то страсть зовэття. Выносітя плашэнытя ў цэркві, і всэ шоб было до чэтвэрга чысто ў тэбэ, шчоб нэ стыралы, нэ белылі, нічо нігде. Ужэ після плашчаныті абсолютно нічога робыты нэ трэба"[15].

Захоўваецца фарбаванне яек у розныя колеры. У многіх украінскіх сем'ях упрыгожвалі яйкі ўзорамі: "Пысанкы робылы: варылы яйца і растоплялы воск, бралы кысточку ілі трастыначку і хто як умів, так і распысывав іх. Лініі, цветочкі, кружочкі – хто на шчо гораз і потім змазывалы іх оліею, оні такі блісцяшчы былы"[16]. Да свята выпякалі пірагі: "Пяклі паску. Я й цяпер пяку кажны год, багата пяку. Дзеці і купляюць, а куплёныя не такія смачныя, свае смачнейшыя. Я туды кладу яйца, масла слівачнае, своё, алею трошкі, ізюм і ўсяго-усяго"[17].

Самае любімае і ўрачыстае свята – Вялікдзень ("Вэлыкдэнь", "Паска"). Велікодную трапезу пачыналі з асвечанага яйка, якое дзялілася на столькі частак, колькі было членаў сям'і. Любімай велікоднай забавай украінцаў Беларусі, як і беларусаў, было качанне і біццё яек. Занятак гэты выключна мужчынскі альбо дзіцячы, і сярод гэтых груп ладзіліся свае спаборніцтвы. "Яйцамі мы тюкалыся. Бывала, батько стараетя, як я ўжэ трошкі подросла, зробыты: дырочку проробымо, вып'ем яйца того, а тады туды смолы налылы, вона засохнэ і яйцо мацное, то натюкаем яіц тых. Бывало, сварать, а то хлопцы адбэруть тое яйцо от дівчат і паб'ють"[18]. Вялікдзень чакалі дзеці, якія ад ранку спяшаліся да сваіх хросных бацькоў за падарункамі – валачобным: "Дзеці прыбягалі к хросным за яйцамі і паскай. Паску надо даць обязацельно"; "А зара тут носять дітем і конфеты, і одэття, і взуття – всэ, всэ купляють"[19].

У палескіх народных павер'ях украінцаў і беларусаў дзень, наступны за святочным, таксама вылучаецца і святкуецца для прадухілення розных стыхійных бедстваў. Серада на Велікодным тыдні называлася "сухой" альбо "градавой серадой". У гэты дзень катэгарычна забаранялася працаваць.

Сярод украінцаў Беларусі, што жывуць на Брэстчыне, вылучаюцца два дні ўшанавання памерлых у веснавым цыкле народнага календара. Гэта чацвер на велікодным тыдні ("Навський Великдэнь", "Мёртвых Вэликдэнь") і нядзеля Праваднога тыдня ("Проводи"). "Ходылы на могылкі після Паскі, у чэтвэр. Мёртвых Вэлікдэнь – то ходылы на могылкі, бралы паскі свячонай, яйца бралы"[20]. Украінцы Усходняга Палесся адзначаюць Радаўніцу. "Нашу дзярэўню там выселілі пасля Чарнобыля, а яшчэ жывуць 80 сямей. У нас была очэнь, очэнь бальшая дзярэўня. Да вайны было больш 800 двароў. Но мы кожны год туда ездзім, ездзім на Радаўніцу, на кладбішча. У мяне зяць памёр аж у Шауляі, мы возілі туды хараніць. С усею сваею раднею пабачыліся, усе прыезжаюць машынамі, мы вжэ там побачымся, тады расцілаем скацеркі і кругом садзімся, абедаем, прама на кладбішчы. А тут – Гарочычы дзярэўня, там на Радаўніцу ідуць, Ліпаў – тожа на Радаўніцу. Усе, усе ходзяць" (Марыя Мужэнко, 1929 г.н., укр., в. Халоднікі, Калінкавіцкі раён).

У сённяшняй абрадавай практыцы ўкраінцаў Беларусі, асабліва вясковых жыхароў, свята Тройца ("Трійца", "Зэлены свята") з'яўляецца адным з устойлівых і шырока распаўсюджаных. Напярэдадні ў суботу кожная сям'я старанна рыхтавалася да яго, прыбіраўся двор, гаспадарчыя пабудовы, хата. Пасля гэтага падлогу засцілалі аірам ("лэпэхой"), а хату ўпрыгожвалі зелянінай: "Ломалі дэрэва: дуба, бэрозу, заткалі в хаті. Лэпэху растілалі. Трэтего дня вбіралы, хто – куда: на огород, в хлів". "Рвалы лепэху, клін ломалы і в суботу пэрэд Трійцаю прыготовлялы: лэпэху посірід хаты стэлылі, а клін затыкалы за образы"[21].

Паводле вераванняў украінцаў, траецкая зеляніна валодала прадуцыруючымі ўласцівасцямі: "Тож стараютя, украшають клёнамы, абтыкалы кала хлівів, кала колодеца, у хаті шчоб всэ зэлэно было. Клалы лэпэху па зэмлі, пахне лэпэха тая. Лэжала лэпэха тры дні, а тады бралы і як садымо курку на сэдэнне, то подкладалы під курку"[22].

З панядзелка (Сашэсце Святога Духа) пачынаўся русальны тыдзень ("Русалнытя"). Шмат прыкмет, павер'яў на гэтым тыдні было прысвечана русалкам: "Баба расказувала пра русалак. Кажа, малэнькі діты вмыралы, то яны нэхрэшчаны, то пэрэйшлы в русалочкі. В Русалнытю пэсні співалы, собыралыся і співалы на вулыті: "Русальнічка, мала нічка, Нэ выспалася Наталочка.". Русалкамі пужалі дзяцей, бо мы вымнем агурочкі. Маці лапці пазаносіла ў граду. Павяла нас і кажа: "Русалкі булі". Мы паглядзелі, лапці русалка забылася і мы на гарод не хадзілі. У нас озера вялікія, бегалі туды купацца. Пужалі, там русалкі ў возеры – косы вялікія, голыя" (Пелагея Веко, укр., 1938 г.н., в. Малыя Аўцюкі, Калінкавіцкі раён).

Купалле ("Купало", "Купайло") – адно з самых значных свят народнага календара ўкраінцаў і беларусаў, якое прыпадала на дзень летняга сонцастаяння, час найвышэйшага росквіту прыроды, кульмінацыю лета. Абавязковым атрыбутам Купалля былі вянкі: "Дівчатка плэлы віночкі з лёну, а він такій сынэнькі – сынэнькі, костры полылі – і тыя віночкі праз костры кідалы. У кого пэршы пэрэлітіть – тая пэрша замуж выйдэ. На воду пускалы. Хороводы водылы, співалы дужа богато пісэнь. Ніч на Івана Купала. Костер ложылы"[23].

У павер'ях і купальскіх песнях палешукоў ведзьмы ўвасабляюць варожыя чалавеку сілы, таму гэты рэгіён заўважна вылучаецца вялікай колькасцю і паўсюдным бытаваннем павер'яў і шматлікасцю засцярогаў ад ведзьмаў, якія мяняюць аблічча: "Я чула, што якісь чіловік злавів кошку ў хліві кала каровы перэд Купаллем, тэй ноччу. І взяв адрізав ей ухо, тій кошцы. І чэрэз дві – тры ніділі ў другом сілі очутілася жэншчына без уха. Значыть, гэта вона була там кошкай" (Еўдакія Аўдзеюк, укр., 1925 г.н., в. Олтуш, Маларыцкі раён).

Адна з цэнтральных падзей купальскага свята – спальванне на кастры пудзіла. "Собыралыся кала озэра чы на канаві, зробылы відьму такую: палок, саломы натыкалы, вбыралы іі, нэслы іі на канаву, костёр полылы бальшэй, туды ведьму тую клалы і вадылы харавод тілу ніч"[24].

Купальскую ноч немагчыма ўявіць без пошукаў незвычайнай кветкі, якая, паводле павер'яў украінцаў і беларусаў, цвіце толькі ў поўнач і тут жа ападае. Той, хто паспее сарваць кветку папаратніка, будзе багаты і шчаслівы, набудзе дар разумець мову звяроў, птушак, дрэў, раслін.

Пад раніцу ішлі сустракаць узыход сонца, якое, паводле павер'яў украінцаў, на Купалле грае: "На Купало сонца грае. Бывало, баба: "Вставайтэ, діткі, дывысь, як сонца грае". То тоды такэ сонца ясна, всякымы цвітамы – такэ я бачыла"; "Ходылы завшы як сонца всходыть і казалося, шчо воно так вжэ прыгае, скача, грае. Кругамы: то – більш, то – мэнш, то – ввірх, то – вныз"[25].

У памяці старэйшых украінцаў-перасяленцаў захоўваюцца звесткі пра купальскую варажбу. Вядомы ўкраінцам звычаі аблівання вадой раніцай пасля купальскай ночы, каб улетку ішоў дождж: "Водой облывалысь с колодіжа, хто кого вспэе, і хлопцы, і дівчата облывалысь"[26].

Першы Спас святкуецца 14 жніўня. У гэты дзень у царкве здзяйсняецца асвячэнне мёду новага ўраджая. Другі Спас – значнае свята ў народным календары: паводле праваслаўнага календара адзначаецца 19 жніўня – Праабражэнне Госпада Бога і Спасіцеля нашага Ісуса Хрыста, паводле каталіцкага – 6 жніўня – Перамяненне Пана. У дзень свята не працавалі, наведвалі храм, дзе пасля набажэнства асвячалі ваду, садавіну і гародніну, у першую чаргу яблыкі. Гэты звычай сярод украінцаў Беларусі існуе і сёння ў сваім традыцыйным выглядзе. Да Яблычнага Спаса асабліва строга ўстрымліваліся ад ужывання яблыкаў маці, у якіх памерла дзіця. "Посвяцають яблокі, грушы. У кого дэты вмэрлы, німожно істы яблокы, бо на тым світі дітэм яблычков не дадуть"[27].

Першая Прачыстая ("Сплэнне", "Перва Прочыста") – адно з самых шануемых украінцамі і беларусамі Палесся свят: паводле праваслаўнага календара адзначаецца 28 жніўня – Успенне Прасвятой Уладычыцы нашай Багародзіцы і Вечнадзевы Марыі, паводле каталіцкага 15 жніўня – Унебаўзяцце Найсвяцейшай Панны Марыі. У народнай свядомасці Першая Прачыстая ўспрыймалася як сапраўднае свята ўраджаю. "У нас называють Сплэнне. Святять колоссе, цветочкі, хто яке зэлле, лекарственно особліво рвуть. І колыну, і грабыну, і марковку. Роблять букэтік, обвязвоють лінточкой, і святять. І прымяняють: марковку, як у діток жывот болыть, мяту – для ўспокоення, хто што знае"; "Вэночэк тэй нэслі в цэрков світылы на свято Сплэнне. І цвіты носылы, і моркву. І там (на Украіне) носылы і тут носять"[28].

Свята ў гонар успаміну цуда Архістраціга Міхаіла "Чуда" адзначаецца 19 верасня. Бытуе ў Заходнім Палессі, у Брэсцка-Маларыцка-Кобрынскім арэале. З забаронай працы ў гэты дзень звязаны расказы аб розных здарэннях: "Шо я чула пра Чуда? Дужа прыдырліва свята. Нічога не роблять, святкують. Сусідка ішла картоплю копаты. Ій кажуть: "Лысавэта, не йды, сённі Чуда". Яна кажа: "Чуда-чуда, злізь із дуба". І пошла копаты картошку. Прійшла з того копання і різко оглохла. Вот і Чуда. І так яна дожывала років мусіть пьятнаццать, мало бачыла, почті не говорыла"[29].

У народным календары ўкраінцаў Беларусі ёсць адметны дзень пад назвай "Головосік". Адносна гэтага дня сярод іх захаваліся некаторыя забароны і перасцярогі: "На Головосіка строго-на-строго, шоб не ілы яблык, не ілы грушок. Бывало, баба кажа: "Не іштэ грушок, бо Головосік, круглого нічого не іштэ!". Хліб пэклі, старалыся, шоб доўгі, нэ круглы. Хліб пэклі на лістах, формы былі. Нэ танцювалы, нэ співалы, нічого нігдэ, бо ж тая Іpадіяда, яна ж гуляла і сказала, шоб одрубалы, одрізалы Іванові голову, бо ж яна забажала (так) і маты іі. Нічога, вэсэлосты ніякій нэ було"[30].

Свята Уздзвіжанне ("Воздвіжанне", "Чэсны") мае сярод украінцаў шырокае распаўсюджанне і звязана з цэлым шэрагам вераванняў, прыкмет і забаронаў. Лічылася, што тая гадзюка, якая каго-сьці ўкусіла летам, не будзе прынята зямлёю на Уздзвіжанне, яе зямля карае за грэх: "У ліс ходыть нільзя. Вужы такім клубочкам. Дужа страшно. Які нэ сховаецца в зэмлю, то іх трэба забіваты. Чула, што воны грэшныя. Строгі пост"[31].

Ражаству Хрыстову, як аднаму з самых урачыстых святаў, папярэднічае Піліпаўскі пост ("Пылыпаўка", "Пылыпав піст"), падчас якога не ўжывалі скаромнай ежы. "Пост саблюдалі. Елі толькі поснае: алей, рыбу, сям'я. Эта таўклі, да з сем'ям суп варылі"[32].

Найбольш значным і працаёмкім заняткам было прадзенне, у якім удзельнічалі ўсе жанчыны, дзяўчаты і нават дзяўчынкі. Прадзенне, якое патрабавала пэўных навыкаў, спрытнасці, цярплівасці, займала ўвесь вольны ад астатняй работы час. "Почынаецца Пылыпаў піст. Тоды собыраліся на вічоркі по очараді, у того в хаті, у того в хаті – вышывалы, в'язалы. Хто брав прялку, пряв. Збыраліся дужо богато. Хлопцы, дівчата, хлопцы байкі травылы. Збіралыся по чорзі, тількі ў дівчат. У піст не танцувалі, а тількі ў святы"[33]. "Пралы. Назбіраемся повна хата і

пралы. Пасядаемо, пры лучыне пралы, бо ж тады лампів мало було, то накладэмо на прыпеку лучыны, дід нарубае. Накладэмо, горыт лучына, кругом того прыпека посядалы, прадэмо вовсю. У нас тых прялок, коловороткі не було, мы всі вэрэтэнамы прялы. Собыралыся, хлопцы прыйдуть і тваю кудэльку підпалять. Будуть балуватыся. І хлопців повна хата, і дівчат. Хто вышывав, хто пряв, хто – шо. Піст, гріх співаты"[34]. "У піст нікогда музыкі нэ было. Так собыралыся вэчоркі, а музыкі нэ робылы. Пралы. Прасты навучылася років в шість. А на вэчоркі ходыла, як 15 літ, бо в 16 я йшла замуж. Хлопцы прыходылы к нам. Прасты збіралыся блізко, п'ять – шэсть дівчат. Хлопцы прыдуть – то говорять, то сміюцца, знаетэ, як молодзеж. Проведуть троха! Нам долэко з хутора ходыты"[35].

У святы, якія прыходзіліся на пост, дзяўчаты не працавалі, ладзілі разам з хлопцамі вечарыну з танцамі: "Хлопцы всегда командовалы на танцах. Танцы всякія былі: фокстрот, полька, краковьяк, валец, коробочку – колышнія танцы. В нас дівчата нэ пійдуть в круг самі, як хлопэц прыгласів – то йдэ, а так – сідыть, сама не пійдэ! Хлопец прыглашае, яна давжна йті, він обідіття, вроде опозорыш хлопца"[36].

4 снежня ў народным календары ўкраінцаў – свята "Ведянне", "Увэдэнне", 17 снежня – прысвятак Варвара. Лічылася, што ад Варвары паступова прыбывае дзень. 19 снежня адзначалі Міколу зімовага. "Вядянне – проста празнік. Савы, Варвары саблюдалі. У нас усегда варэнікі варылі. Варэнікі грачаныя. Я, як сюда прыехала, усё рабіла"[37].

Як паказваюць вывучаныя матэрыялы, традыцыйны народны каляндар украінцаў, што пражываюць на тэрыторыі Беларускага Палесся, захоўвае этнічную спецыфіку, а таксама, дзякуючы генетычнай роднасці, культурным узаемаўплывам паміж двума ўсходнеславянскімі народамі, мае шэраг агульных рысаў з каляндарнымі святамі, звычаямі і абрадамі беларусаў.

---

[1] Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 г. Национальный состав населения Республики Беларусь и распространенность языков. Статистический сборник. Т.1. – Минск, 2001.– С. 38.

[2] Там само. – С. 39, 195.

[3] Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К.Крапівы НАН Беларусі (далей – АІМЭФ). – Фонд 6. – Вопіс 14. – Спр. 136. – Л. 43.

[4] АІМЭФ. – Фонд 6. – Вопіс 14. – Спр. 136. – Л. 44.

[5] Там само. – Л. 8.

[6] Там само. – Л. 45.

[7] Там само. – Л. 23.

[8] Там само. – Л. 4.

[9] Там само. – Л. 49.

[10] Там само. – Л. 6.

[11] Там само. – Л. 50.

[12] Там само. – Л. 51.

[13] Там само. – Л. 70.

[14] Там само. – Спр. 137. – Л. 17.

[15] Там само. – Спр. 136 – Л. 53.

[16] Там само. – Л. 9.

[17] Там само. – Спр. 137 – Л. 19.

[18] Там само. – Спр. 136. – Л. 58.

[19] Там само. – Спр. 137. – Л. 17, 22.

[20] Там само. – Спр. 136. – Л. 91.

[21] Там само. – Л. 84.

[22] Там само. – Л. 61.

[23] Там само. – Л. 9.

[24] Там само. – Л. 68.

[25] Там само. – Л. 69.

[26] Там само. – Л. 11.
[27] Там само. – Л. 7.
[28] Там само. – Л. 54, 62.
[29] Там само. – Л. 13.
[30] Там само. – Л. 25.
[31] Там само. – Л. 9.
[32] Там само. – Спр. 137. – Л. 34.
[33] Там само. – Спр. 136. – Л. 99.
[34] Там само. – Л. 12, 27.
[35] Там само. – Л. 83.
[36] Там само. – Л. 79.
[37] Там само. – Спр. 137. – Л. 33.

Как показывают современные материалы полевых исследований, традиционный народный календарь украинцев, проживающих на территории Белорусского Полесья, сохраняет этническую специфику, а также, благодаря генетическому родству, культурным взаимовлияниям между двумя восточнославянскими народами, имеет ряд общих черт с календарными праздниками, обычаями и обрядами белорусов.
Ключевые слова: Полесье, украинцы, беларусы, календарные праздники, обряды.

The article deals with traditional folk calendar festivals, rites and customs of Ukrainians, who inhabit the territory of the Byelorussian Polissja.
Key words: Polissja, Ukrainians, Byeloryssians, calendar festivals, rites.

Ирина КРЕМЛЕВА
Москва
(Россия)

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЙ ОБРЯД В СОВРЕМЕННОЙ ДЕРЕВНЕ РОССИИ: НЕКОТОРЫЕ ЕГО ЭЛЕМЕНТЫ И ТЕНДЕНЦИИ ИЗМЕНЕНИЙ (на примере сельского населения Тамбовской области)

В статті розглядаються процеси трансформації багатьох елементів похоронно-поминального обряду. Доповідь заснована на польових дослідженнях проведених в Рязанській, Тамбовській обл. Росії. Вивчення сучасного похоронного обряду показує, що зміни торкнулися в першу чергу поминального комплексу ритуалу, що пов'язане з втратою традиційних релігійних уявлень.

Ключові слова: світогляд, православ'я, поминання, ритуальна їжа.

Смерть родственника, друга, неизбежный конец человеческой жизни потрясает душу, настраивает оставшихся в живых на серьезный строй мыслей и чувств

Печальный долг проводов своих близких в последний путь была и, увы, будет в числе обязанностей каждого человека. Сейчас, когда Русская Православная Церковь переживает возрождение, вполне естественно увеличение числа русских людей, желающих похоронить своих близких по-христиански, с заупокойным богослужением, даже люди мало верующие или атеисты, обращаются к наследию предков и стремятся похоронить умерших в соответствии с народными традициями.

Погребальный обряд русских складывался в течение длительного периода. По сравнению с другими обрядами семейного цикла он более консервативен, т.к. отражает медленно изменявшиеся представления о смерти и взаимоотношениях живых и умерших. В разных местностях России, при всем единстве обряда, наблюдались региональные особенности. Существовали отличия и в разных социальных группах, но и они, по крайней мере, в XIX в. не имели принципиального характера.

В наиболее полных формах похоронно-поминальная обрядность жила в сельской среде. Такая устойчивость религиозного обряда диктовалась укладом семьи и ориентацией на установленный порядок, предписаний, освященных традицией. Иное дело, когда русские отходили от православия, тогда в ряде случаев существенно иным становился погребально-поминальный ритуал

Нужно отметить, что за исключением последнего десятилетия, значительная часть русских не соблюдала полностью прежнюю похоронно-поминальную обрядность. Причины этого – изменения в жизни общества, происшедшие в советский период и разрушившие те социальные связи, которые поддерживали жизнь традиционной культуры в целом. Среди этих изменений первостепенным, видимо, является длившееся десятилетиями жесткое ограничение деятельности православной церкви и сопутствующее этому закрытие и разрушение храмов, монастырей и кладбищ. Немалую роль сыграла и антирелигиозная пропаганда: она сумела внушить не одному поколению русских людей равнодушие не только к религии, но и вообще к традициям предков. Не избежала этой участи и Тамбовская область, хотя в целом ряде мест, особенно в сельских районах сохранялись действующие церкви, каждая примерно на 20 сел.

Как показало время, многие жители преклонного возраста сохранили память и информацию о многих традициях, соблюдавшихся родителями, и старались сами поддерживать их, как могли и передавать свои знания и веру молодому поколению.

© Ирина Кремлева

Данный доклад является результатом полевых исследований, проведенных в последние десятилетия XX – XXI вв., посвященных изучению духовной культуры русских на примере похоронно-поминального обряда Тамбовской обл. Благодаря неоднократным выездам в область, собран интересный полевой материал. Автор приносит благодарность своим коллегам по отделу Т.А.Листовой, В.В.Кузнецову и И.Соловьевой за возможность использования их материалов по Тамбовской экспедиции.

Соблюдению установившихся в обществе обрядовых действий, связанных со смертью придавалось очень большое значение. Правильное их выполнение, по представлению верующих, могло облегчить участь души умершего в загробном мире, и рассматривалось ими как последний долг живых по отношению к покойному. Сохранившаяся вера старшего поколения в загробную жизнь и в возможность наказания душой покойного оставшихся родственников в случае, каких-либо нарушений при выполнении похорон, заставляла их совершать необходимый (по их мнению) миниум при погребении и поминках. На их взгляд неуместно было проявлять чрезмерную бережливость и пренебрежение обычаями, даже теми, которые могли казаться родственникам покойного не нужными и потерявшими смысл. Консервативность погребальных обычаев обусловлена самим возрастом участников: умирают чаще пожилые люди и похоронные действия определяются убеждениями, вкусом и пожеланиями их сверстников. Перед лицом смерти проблемы бытия и небытия обостряются. В тяжелый момент человек становиться восприимчивее к внешним влияниям, у него возникает потребность в сочувствии и утешении.

Структура погребально-поминального ритуала состоит из тех же последовательных обрядовых комплексов, как и прежде, а именно: 1) действия, связанные с предсмертным состоянием человека и в момент смерти, с обмыванием, одеванием и положением покойника в гроб; 2) подготовка к захоронению, вынос из дома, прощание с покойным, отпевание в церкви, погребение; 3) поминки, которые после 40-го дня переходили в поминальные обряды, связанные с календарной обрядностью. Длительность этих комплексов была неодинаковой. Она определялась и определяется традицией и церковными правилами. Мы остановимся на некоторых из них.

Причитания. Вера окружающих, в то, что душа расставшись с телом остается около него до самого погребения, все слышит, что делают и говорят вокруг, заставляет всех стараться вести себя так, чтобы она (душа) видела как все горюют и жалеют ее. Вот почему, когда наступает смерть, родственники начинают громко причитать, по-местному – "делают крик".

Как известно, древнерусская церковь осуждала "не разумные вопли" и плачи. Отец Митрофан в своем известном сочинении "Как живут наши умершие" пояснял, что плач, слезы – это требование природы, а верою предписывается только воздержание, умеренный плач. "Итак, природа требует плача, слез, а вера утешает, что духовный союз с умершим не расторгнут смертью, что умерший с нами, живыми, прибывает своим духом, что он жив"[1]. Но плач, "выражающий скорбь от разлучения сожития на земле, плач, какой явил и Сам Иисус Христос при могиле Лазаря, такой плач не воспрещен"[2].

Можно сказать, что в сельской местности данной области обычай причитаний до сих пор широко распространен. "Кто может, тот и причитает, специальных плакальщиц у нас нет" – обычный ответ на заданный вопрос, о том, кто должен причитать. Как правило, оплакивают женщины. Содержание *причитаний* – произвольное

Трагизм вечной разлуки здесь на земле более всего выражается в причитаниях, через них выявляются чувства окружающих. В прошлом, причитания на похоронах считались обязательным условием благополучного перехода умершего на Тот Свет. В наши дни плач (кроме выражения горя) скорее демонстрирует общественную оценку жизни покойного. Над гробом причитают по прежнему не только близкие родственники покойного, но и соседи. Южные причеты скромны в сравнении с Северными, они сохраняются и отражают отношение людей к традициям прошлого. Помимо причитаний, в исследуемых районах очень распространено пение псалмов – кантов; у многих женщин имеются толстые тетрадки или написанные на отдельных листочках, обыкновенной ручкой или даже простым карандашом тексты. Их читают на ночных бдениях, в день похорон, на поминках.

Как уже упоминалось, в случаях, когда похороны приходилось проводить без участия

священнослужителя, необходимые требы выполнялись так называемыми "монашками" – набожными женщинами, получившими от священников благословение на совершение некоторых обрядов. Когда большей частью церкви были закрыты, священников так же было мало, по настойчивой просьбе односельчан, эти (как правило) женщины брали на себя организацию и исполнение разнообразных треб, в первую очередь – похорон. Во многих селениях находились такие верующие люди, которые посвящали себя чтению псалтыри, обмыванию покойных; они же читали определенные молитвы, отпевали – одним словом, "служили и провожали в последний путь" умерших. В похоронной практике XX в. эти люди, без преувеличения облегчали тяготы и беды своих односельчан, сельские жители оказались в более выгодном положении, чем городские, потому что таких людей в селах и по деревням было предостаточно.

Подкоп к могилам. Особое отношение к кладбищу. Сельские кладбища Тамбовщины подтверждают сохранившиеся представления о необходимости быть погребенными рядом со своими близкими. Примером тому является доживший до наших дней обычай делать подкоп к старым могилам. Подкоп роется с боку, иногда в такой могиле умещалось до 14-ти гробов родственников. Могила одна, а крестов ставили на ней по количеству умерших. (Мучкапский, Кирсановский р-ны). В Бондарском р-не говорили, что "могилы с подкопом гораздо почетнее".

Известно, что в прошлом умереть на "чужой стороне", а тем более быть похороненным на чужом кладбище, при незнакомой церкви, врозь со своими "родителями" – считалось большим несчастием. И здесь не только внешняя причина – быть погребенным вместе со всеми побуждала умирающих ((в наказах, а иногда даже в завещаниях), оговаривать желание быть похороненным в данной местности. Есть еще один не мало важный момент это духовная причина – желание быть общинником молитв и жертв, которые приносились за умерших в "своей" церкви и на "своем" кладбище.

Сила молитв и милостыней. Священное писание и практика православной церкви дают надежду на прощение грехов и избавления от адских мук. Все действия в похоронно-поминальной обрядности определялись учением о сущности смерти и загробного существования и потому, подчеркивалась польза молитвы, как общественной, так и частной (домашней) о душах, находящихся даже в Аду. Кроме молитв рекомендуется подавать записки в церкви "для принесения о спасении их бескровной жертвы на Божественной Литургии".

В обращениях, выступлениях, в проповедях – священники, иереи, митрополиты постоянно напоминали прихожанам о силе и пользе молитв и милостыни. Часто приводились высказывания выдающихся церковных деятелей, ссылались на слова Иоанна Златоуста, который считал, что "самое сильное средство вспомоществования усопшим есть Божественная литургия с ее бескровной Жертвой об упокоении спасении умерших"[3]. Церковь учила, что любить по христиански усопших – "это постоянно о них молиться, о они (усопшие – И.К.) в свою очередь не забывают нас в потустороннем мире. Они вспоминают нас, жалеют о согрешениях наших и так же заботятся о нашем спасении"[4]. Кроме молитв рекомендуется подавать записки в церкви "для принесения о спасении их бескровной жертвы на Божественной Литургии".

Подача милостыни нуждающимся, нищим и юродивым также считалось и считается полезным для спасения душ умерших. По-прежнему народ надеется, что до страшного суда участь усопших может измениться. В настоящее время, так же как и в прежнее, население считает, что если умерший был грешен, то до сорока дней можно душу вымолить, если каждый день о нем молиться.

Дары – милостыни. Верующие считают, что дары подаются ради спасения усопшего. Неверующие люди говорят, что подают "дары" в знак памяти об умерших. Дарами могут быть различные вещи как самого покойного (они обычно раздавались ближайшим родственникам), так и приготовленные самим покойным еще при жизни, специально для "подачи" в день своих похорон или чаще на 40 день после смерти.

Подарки – для подачи обычно бывают всевозможные платки и полотенца, деревянные (теперь железные) ложки, бокалы для тех, кто участвовал в погребальном обряде. Главной женщине, что "ведет обряд" (если не было священника) под псалтирь кладут полотенце и небольшую сумму денег, обмывальщице – что-нибудь из одежды умершего, обязательно

бабкам- читалкам, которые читают псалтирь, поют, молятся за умершего, а не тем, кто "просто приходит поглядеть" – им в качестве даров вешают на руки платки, а мужчинам, которые несут гроб, – полотенца – "отмашки".

Так же подавали полотенца тем, кто разбрасывал елочки и цветы по дороге, ведущей к кладбищу. В некоторых районах за рытье могил давали холстины. Нищим подавали печенье, хлеб, а детям – конфеты. Церковь получала в дар полотенце, которым был обвернут крест. Женщина из Бондарского р-на рассказала нам, что при похоронах сына, она подала "сто платков женщинам, пятьдесят полотенец мужикам".

Главная идея подачи даров заключалась в том, кто принял подношение обязан был молиться за покойного, эта молитва должна была (в это очень верили и верят в наши дни) помочь душе очиститься от "многочисленных грехов". Рассказчицы с грустью отмечают, что раньше подавали больше, а сейчас гораздо меньше. Объясняют это тем, что стали труднее жить, "пенсии не хватает на жизнь".

Поминания. Священное Писание и практика православной церкви дает надежду на прощение грехов и избавление от адских мук.

В обращениях, выступлениях, в проповедях – священники, иереи, митрополиты постоянно напоминали прихожанам о силе и пользе молитв и милостыни. Часто приводятся высказывания выдающихся церковных деятелей, таких, как Иоанн Златоуст, который писал, что "самое сильное средство вспомоществования усопшим есть Божественная литургия с ее бескровной Жертвой об упокоении спасении умерших"[5] в храме. О роли храма, находящихся там икон и о роли иконостаса, священник Павел Флоренский, писал: "Иконостас есть граница между миром видимым и миром невидимым, и осуществляется эта алтарная преграда, делается доступной (для глубоко верующих – примеч. И.А.Кремлева) сознанию сплотившихся рядом святых, облаком свидетелей, обступивших Престол Божий, сферу небесной славы, и возвещающих тайну. Иконостас есть видение… Образно говоря, храм без вещественного иконостаса отделен от алтаря глухой стеной; иконостас же пробивает в ней окна, и тогда чрез их стекла мы видим, по крайней мере можем видеть, происходящее за ним живых свидетелей Божиих"[6].

Согласно учению церкви, пока верующие не разделены Страшным судом, все они – и живые, и умершие – составляют единую церковь, и усопшие продолжают общение с живыми. Любить по христиански усопших – "это постоянно о них молиться, они (усопшие – И.К.) в свою очередь не забывают нас в потустороннем мире. Они вспоминают нас, жалеют о согрешениях наших и так же заботятся о нашем спасении"[7].

В настоящее время, так же как и в прежнее, население считает, что если умерший был грешен, то, до сорока дней, можно душу вымолить, если каждый день молиться. В русской православной традиции принято поминать умершего в 3-й, 9-й, 40-ой дни. Что делалось и делается по всей Тамбовской области.

Остановимся на одном из поминаний: на *Сороковом дне.* Отмечался и отмечается он особо. В Тамбовском регионе все действия ,проводимые в этот день, имеют разные названия: "*отпуск души", "проводы души", "величание чаши".* Отмечается торжественно и бывает насыщен особой сложностью обрядовых действий. По представлению верующих, в этот день душа посещает свой дом "на законных основаниях" последний раз. В этот день приглашается много народу и делается обильный стол с угощением. На 40-й день раздают близким родственникам вещи умершего, всех присутствующих одаривают милостыней – бокалами, деревянными ложками, в последние десятилетия подают и железные.

Существует много вариантов проведения этого дня, но они по сути незначительны. Общее – это то, что часть обряда непременно совершалось в ночь 39-го дня и продолжается утром 40-го дня. Нужно отметить, население помнит по рассказам родителей, что раньше этот обряд исполнялся только ночью. Но в настоящее время на ночь приглашаются (почти повсеместно) читалки, которые читают всю ночь, при том все двери открыты, служат "Всенощную", в час ночи ужинают и расходятся. На следующее утро собираются, ходят на кладбище и потом провожают душу обязательно на улице, а дальше уже могут быть различные варианты даже в одном и том же районе.

В Тамбовской обл., как и повсюду, существовало много местных вариантов проведения

40-го дня. Так в с. Рудовка Пичаевского р-на после кладбища на табуретку, стелят скатерку, ставят свечки, оставшуюся еду, кладут иконку и хозяйка поднимает ее и обходит вокруг стола .потом, тем же путем как выносили покойного, все выходят на улицу и ставят на то же место, как в первый день смерти. (В этом р-не душу провожают и непосредственно в день смерти). Все стоят склонившись и причитают: "Родимая ты моя матушка, прождала я все 40 денечков, но ни на один денечек ты ко мне не прилетела, Залетела ты далеко – далехонько, загостилась ты долол – долгохонько. И нигде я тебя больше не увижу и нигде я твой голосок не услышу". Вот так заканчиваются проводы.

Величание или Отпевание чаши. В других селениях Пичаевского, Бондарского, Мучкапского р-нах существовал и продолжает сохраняться другой вариант, который называется "отпевание чаши"., сюда добавляется действие, связанное с наполнением чаши квасом, медом или компотом и каждый присутствующий отпивает по стаканчику, заедает кутьей. Обряд так же сопровождается плачем на улице, потом все кланяются в сторону ворот и возвращаются домой и обедают блинами с медом и разнообразными закусками. Верующие старушки вспоминая о прошлом, рассказывали, что раньше никаких закусок не было, подавали только кашу с квасом в постный день и кашу с молоком – в скоромный. После обеда молились, несли тарелку с хлебом во двор, возвращались, опять молились. В знак окончания проводов раздавали ложки на помин души

Помин души. В Кирсановском р-не 40-й день отмечают в доме. Характерной особенностью является, что все приносят свои поминальники (книжечки с именами умерших родственников и близких), молятся и отбивают 40 поклонов. В Моршанском р-не говорят "отпуск души" или "помин души"; в 40-й день ходят в церковь, заказывают сорокоуст, приходят домой, приглашают священника, служат дома, кланяются на восток, потом на запад., а хлеб кладут на "угольник" (так называют святой угол), там в это время горит лампадка. Потом обедают. На этом поминание умерших не прекращалось. В сельском быту поминовения и посещение кладбищ в определенные дни были обязательны.

Отличительной чертой Тамбовской обл. являются многочисленные посещения церквей и кладбищ почти на все, как местное население называет "помянушки". Сюда входят 2-я, 3-я, 4-я – субботы Великого поста; Суббота мясопустная, Суббота Троицкая, Суббота Дмитриевская. Существуют расхождения церковного взгляда и народного представления о поминовении во вселенские субботы. Народ воспринимает вселенские поминания главным образом, как исключительно для поминовения своих родных и друзей. Церковь напоминала верующим, при таком подходе, когда каждый молился бы только о своих. Только до тех пор, пока живы и не позабыли еще усопших знавшие и любившие их, а дальше некому уже было поминать их. А, не имеющих родных и друзей совсем не было бы молитв после их смерти.

Таким образом, Церковь старалась поддерживать такой порядок, при котором молитва о каждом православном христианине "будет непрестанно возносится даже и тогда, когда не останется в живых никого из лично знавших его, когда забудется на земле имя его – молитва о нем будет непрестанно возносится до скончания века"[8]. В народной же традиции на Тамбовшине укоренились свои представления, какие субботы считать "помянущими", в результате все субботы перед большими праздниками попадали в их число. Например в Кирсановском р-не, особенно старшее поколение отмечают субботы под "Масляну", под Троицу, под "Казанскую", под "Вознесение", под "Вербное" – т.е. ходят сначала в церковь, а потом посещают кладбище.

Отношение к снам. Нужно отметить, что народ по прежнему верит, что умершего. ни в коем случае нельзя обижать, а то может принести несчастье в свой "бывший" дом. Но каким образом они узнавали о претензиях умерших. В настоящее время я бы сказала не то, чтобы новые формы общения с ушедшими в мир иной появились, но им придается большое значение. Это – сны. Даже непонятно иногда "толи сон, толи наяву все происходит". Через эти сны умершие чаще всего выражают неудовольствие, если сделано что-то не так оставшимися в миру их родственниками (забыли им положить нужное в гроб, не так одели, не так проводили, не так справили поминки и т.д.).

Но что любопытно, так же широко известны сообщения о благодарностях, которую выражают приснившиеся или показавшиеся толи в тонком сне, толи наяву, усопшие. Во многих

семьях содержание сновидений или тонкого сна обсуждается и коллективно интерпретируется, (прежде всего женщинами)[9]. Родственники умерших эмоционально настроены или на приход умерших или на подачу какого-либо знака от них и, естественно, воспринимают любые неожиданности как признак явления с Того света.

По представлению наших верующих, сны, в которых они видят умерших с их просьбами, считают для себя обязательными для выполнения.

Приведу один пример о том, как приснился отец дочери, которая возвращалась домой и вдруг увидела умершего отца, заносившего ногу за порог, она не испугалась и спросила куда он идет, на что тот ответил: "Да только ты меня и кормишь. Вот пришел поблагодарить". В чем выражалось это кормление – женщина объяснила, что она всегда молится и поминает во время еды своих близких умерших". На вопрос верит ли она действительно, что усопшие могут являться, задумчиво ответила очень распространенной фразой: "Что там есть никто не знает. Весточку никто не прислал с того света, но все может быть".

Главный смысл этих видений – нельзя забывать своих умерших, надо их поминать различными способами. Народ считает, что по истечении продолжительного времени, как правило, умершие наяву – не появляются, только во сне.

Умершие не подвергаются забвению. Итак, в русском погребальном обряде, несмотря на происшедшие изменения в жизни народа, несмотря на атеистическую пропаганду – сохраняется множество очень старых крепких традиций. Похоронно-поминальная обрядность несет в себе социальную функцию, подчеркивая тесную связь между ушедшими в мир иной и оставшимися на земле. Погребально-поминальная обрядность живет в любом народе, как составная часть его культурных традиции. В ней отражаются особенности человеческих связей и моральных норм, определяющих состояние общества в тот или иной период. Итоги исследований подтверждают, что комплекс похоронно-поминальных обычаев русских как и в других регионах, по сравнению с обрядами семейного цикла, более консервативен и сохраняет, по сути, многие региональные традиции бытования этого обряда в наши дни. Поминальный цикл дает возможность постоянно обращаться к умершим, молиться за них, посещать могилы, проявлять заботу в виде особых трапез. А в ответ чувствовать, в силу своих представлений и веры, проявление помощи и защиты от них.

Приведенный материал, дает общее представление о некоторых особенностях в настоящее время похоронно – поминальных обрядов в Тамбовском крае. В ходе дальнейшего сбора полевых материалов, имеющиеся сведения могут быть дополнены и углублены новыми данными, которые, позволят сделать выводы более общего характера, касающиеся духовной культуры не только данного региона.

---

[1] Как живут наши умершие и как будем жить и мы по смерти. По учению Православной церкви, по предчувствию общечеловеческого духа и выводам науки. Монаха Митрофана. Т. 1.– СПб., 1897. – С. 269.

[2] Там же.

[3] Вышинский Паломник. – 1977. – № 2. – С. 52.

[4] Там же.

[5] Там же.

[6] Православный иконостас. Происхождение, виды, духовный смысл. – М., 2003. – С. 6.

[7] Вышинский Паломник. – 1977. – № 2. – С. 52.

[8] Епископ Афанасий (Сахаров). О поминовении усопших по уставу Православной церкви. – СПб., 1995. – С.40.

[9] Разумова И.А. Потаенное знание русской семьи. – М., 2001. – С. 85.

В статье рассматриваются процессы трансформации многих элементов похоронно-поминального обряда. Доклад основан на полевых исследованиях проведенных в Рязанской, Тамбовской обл. России. Изучение современного погребального обряда показывает, что

изменения коснулись в первую очередь поминального комплекса ритуала, что связано с утратой традиционных религиозных представлений
Ключевые слова: мировоззрение, православие, поминания, ритуальная пища

The process of transformation of many elements of funeral rites is examined in the article. The report is based on the field research held in Ryazan' region and Tambov region in Russia. The study of contemporary funeral rites primarily shows changes in the complex of funeral rites changed, that is connected with the loss of traditional religious notions.
Key words: outlook, orthodox, memento, ritual food.

Олександр ПРІГАРІН
Одеса

ПРО ВАРІАТИВНІСТЬ ПОЛЬОВОЇ "ПОВЕДІНКИ" В ЕТНОЛОГІЇ: КРИТИЧНИЙ ПОГЛЯД НА ЕВРИСТИЧНІ МОЖЛИВОСТІ

У статті розглядається варіативність польової "поведінки" в етнології.
Ключові слова: польова "поведінка", методи, типи дослідницьких стратегій.

Незважаючи на суттєву методичну/методологічну, варіативність корпорації етнологів XIX – початку XXI століть, продуктивним можуть виявитися спроби усвідомити спільність та спадкоємність інтелектуалів України, які зверталися до антропологічного студіювання народів та їх культурно-побутових традицій. Сучасне повернення "класиків" до актуального науково-критичного огляду української етнології процес складний і вкрай корисний. Однак, нам здається, що варто більш критично ставитися до історії науки, намагаючись з'ясувати не лише контекст творчості окремої постаті та його здобутків для сучасності, а й виходити на методологічні засади. Серед українських етнографів є достатньо різні за характером персони – емпірики, еволюціоністи, структуралісти тощо. Можна йти традиційними шляхами хронології або тематики, на яких вже досягнуто чимало, але ще більше буде потрібно зробити. А можна спробувати розглянути їх прийоми та погляди крізь проблемний дискурс концептуалізації поняття "етнографічне товариство України"[1]. Така типологічність може включати різні сюжети: реконструкції інфраструктурної еволюції народознавства, аналіз його теоретичних обріїв, співвіднесення академічних гіпотез із соціальними реаліями тощо.

Намагання вписати українській досвід до світового – також шлях повний парадоксів. Історіографічні здобутки раптом постають своєрідним "імпортом" думок, навіть у випадках потенціального "експорту". Яскравий приклад – праці М.Ф.Сумцова. Навряд чи вони є механічним адаптуванням теорії залишків до україно-слов'янської площини. Його компаративний структурно-функціональний аналіз проведений був ще до того, як світова наука об´рунтувала таку назву. Таких прикладів в історії української науки достатньо для того, щоб, водночас, пишатися своїм рівнем і "забувати" його. Справжня теоретична історія етнології в Україні ще залишається справою майбутнього.

Повернемося до питання – чим визначається спільність науковців-етнографів? Що ми репрезентуємо – жанр творчості, стиль мислення, дисциплінарну гносеологію, корпоративну етику?! Якщо для суміжних дисциплін така широка постановка питання не можлива – вони

© Олександр Прігарін

намагаються розглянути певні виміри часу або окремі історіографічні традиції, то для етнології вона є виправданою і необхідною! По-перше, будучи частиною гуманітаристики, наша корпорація може використовувати накопичення інших "історій наук". По-друге, сам сенс та засіб дисциплінарної специфічності – польовий метод – робить такій підхід корисним. З одного боку – "скільки етнографів, стільки й полів", але, з іншого – скільки з нас залишають свої рефлексії щодо власного поля?! На відміну від детальних евристичних реконструкцій (наприклад, "археологічного поля") наше, "антропологічне" залишає результати, збагачуючи методологічно суміжні корпорації (Е.Дюркгейм та соціологія, К.Леві-Строс та лінгвістика – можна продовжувати), конструюючи цілі групи і, навіть – народи, залишається без професійного усвідомлення. Це породило майже фетишистське розуміння широти "польового методу". Емпірична варіативність проявів культур у свідомості замінила достатньо вузьку "валізу" прийомів, якими вони були здобуті для науки. Впевнений, що саме міркування щодо "його величності поля" може стати ключем до наближення нас до відповідей – хто ми, що вивчаємо і навіщо? А через це – чого ми варті у суспільному та загальнонауковому вимірах. На такі амбіціозні рівні можна вийти, аналізуючи евристичну варіативність емпіричних тактик мене та моїх колег.

Включаючись до сучасної дискусії про характер польового методу і його специфіки в етнології, апріорі приймаємо тезу про неможливість антропологічних реконструкцій без "поля". За останні роки чимало піддано сумніву й переосмисленню у дослідницькій практиці етнолога, але не сама правомірність і продуктивність "досліджень, що ведуться серед живих народів з метою збору первісних етнографічних даних про окремі структурні компоненти традиційно-побутової культури й їхньому функціонуванні як певної системи"[2]. Стрімко змінюються акценти й технічні прийоми етнографічної роботи, але загадкове поле було й залишається арбітром корпоративної стратегії. "Етнографічне поле", – слушно стверджує один із сучасних авторів, – це той фундамент, на який нерушимо спираються дослідницькі методи й прийоми, це та стіна, об яку трощаться кабінетні конструкції теоретиків, той горн, крізь який повинні пройти будь-який претендент або будь-яка ідея раніше чим вони одержать статус професійності"[3]. Епістемологія нашої науки пройшла значний шлях еволюції – від еволюціонізму й структуралізму до культурного релятивізму або постмодерного плюралізму[4]. Різноманіття дисциплінарного досвіду породило маргінальні жанри, багато з яких згодом оформилися в окремі академічні "цехи". При цьому "поле" – безумовно сприймається головним джерелом всіма центрами та напрямами. Парадоксально! Це незважаючи на те, що кожен з нас виїжджає з різними засобами і мріями та кожному з нас контакти представляють різноманітні прояви життєдіяльності – від набору інструментів наративних аналізів до кількісних характеристик.

Перманентна динаміка поля стикається з не менш постійним прагненням якщо не окреслити його, те хоча б усвідомити методологічну суть. Привабливим у цьому напрямку можна вважати обмін думками представників різних дисциплін і підходів у рамках диспутів, які були влаштовані "Антропологическим форумом"[5]. Усе більше уваги приділяється гносеологічним, етичним і нормативним аспектам, ролі дослідницьких якостей у польовій роботі тощо. Дивним образом, "за замовчуванням" всі вчені сприймають подібну практику як діалог двох комунікаційних моделей – носіїв "живої" та "академічної" традицій. Метафорично можна розташувати всі пропозиції в образ "перетинання канату" – чи то збирачеві варто перейнятися мовою й логікою інформатора, чи то останньому освоїти код науки. Радикально це виражено А.А.Панченко в розумінні результатів польової роботи як фіксації не стільки folk-lore, скільки trial-lore – контактних історій, що породжені зустріччю двох комунікаційних моделей – дослідницької й культурної[6].

Питання того, що ми вивчаємо, тісно пов’язані з тим, як або якими засобами ми досягаємо поставлених завдань. Це одразу веде нас до теоретичної площини – чи об’єктивні знання в цілому, чи можливо осягти гуманітарні закономірності суспільства й культури. У цьому колі особливе місце займають якості та ефективність стратегій, які, в свою чергу – включають складний корпус проблем, пов’язаних із процесом взаємодії "польовика" з об’єктом свого дослідження.

За цим контекстом польова практика розцінюється вже постфактум як різна. В історіографії пропонувалися всілякі моделі й класифікаційні схеми вчених у цілому й представників нашої

корпорації зокрема. В основі таких типологій польових практик перебуває, як правило, ступінь і форми "проникнення" дослідника в поле або навпаки – включення культури в академічний дискурс. При всій абстрактності таких пропозицій вони відбивають різноманіття проявів по обидва боки. Метафорично це проявляється при аналізі жанру "автоетнографії" Л.А.Абрамяна, що використав порівняння з області кіно – режисер хоче стати актором або, частіше, актор вирішує стати режисером. "В одному випадку антрополог бачить у собі інформанта, – відзначає вчений, – в іншому – інформант хоче стати антропологом" і далі: "антрополог, якій шукає в собі інформанта, надто зациклюється на своїй персоні, а інформант, якій вирішив стати антропологом, так і не виходить за межі краєзнавства..."[7].

Тут є показовою діалектична дихотомія "дослідник – поле", що відбиває загальну гносеологічну спрямованість етнології. Домінування акцентів у польовій практиці на одному з її суб'єктів стає основним з відбору та типології. Додання цим типам загально-психологічних і індивідуальних особливостей пізнання приводить до: "класиків" і "романтиків"; "аналітиків" і "логіків" тощо[8]. Оцінка діяльності за результатами повинна відбивати й процесуальні моменти – стиль, характер і формат поводження у "полі".

Пропонуємо уточнити уявлення про польові засоби збору матеріалу. Важливим, хоча й не завжди чітко вираженим, суб'єктом останнього виступає крім кореспондента й респондента (інформанта, інформатора) ще і якась третя сила. Ця та інституція, ідея або особистість, заради якої проводяться дані дослідження. Вона може бути формалізована та усвідомлена – наприклад, "Одеський національний університет", або ж завуальована у результаті нашарування інших змістів. Мало того, буває, що "замовник" польової роботи відсутній – приклади особистого інтересу етнографа (тоді саме цим і буде мотивоване поле – власне "ego"). Введення телеології у розгляд польової практики дозволяє проникнути до дилеми "процес-результат". Нарешті, узагальнення й інтерпретація (не говорячи вже про власно спостереження) вибудовуються відповідно до цього начебто відсутнього "учасника" поля. Можна позначити цю сторону польового процесу як "кредо" – вираження принципів і характеру збору емпіричного матеріалу антропологом, спрямованість і ангажованість введення корпусу джерел у науковий оббіг, соціальна потрібність польової роботи.

Про важливість "кредо" у процесі польового дослідження говорить і той факт, що підготовчий і камеральний етапи займають набагато більший обсяг часу, чим безпосередня робота в експедиції. Це зайвий раз доводить, що саме в ці періоди й програмується й конструюється як саме дослідження, так і розбираються його результати. Отже, цей "учасник поля" вступає в комунікацію з носіями як наукового, так і етнокультурного кодів. Процес взаємного "синхронного" перекладу у практиці перманентний: етнограф повинен бути підготовленим розглянути відкриття у повсякденному потоці життя, але й останній, у свою, чергу, динамічний і може не сприйняти мудрування вченого.

Третій учасник польової практики може бути й тактичним (безпосередній замовник), але найчастіше виступає стратегічним партнером і культури, і дослідника. Це – теж саме, що і "настановчий дискурс" М.Фуко: "комунікативний згусток, що забезпечує принцип обміну думками на користь наперед установлених орієнтирів, істин чи аксіом"[9]. У саморефлексії "польовиків" "кредо" мислиться категоріями методології, які включають сенс та спрямованість їхніх робіт і одночасно репрезентують дослідника до двох різних середовищ – академічну корпорацію та співтовариство культури, що вивчається (множина можлива в обох випадках – і корпорацій, і культур може бути багато). Приведемо яскравий фрагмент такого роздуму Т.О.Бернштам, яка підтверджує амбівалентність "польовика" відносно "поля" і академічної інституції і вважає, що: "Протягом 20 років моєї польової діяльності – спочатку стихійно, а потім усвідомлено – відбувалося глибоке проникнення до народного життя, що перейшло у співпереживання її представникам або, як ми говоримо, "носіям культури". Цей процес ішов одночасно з еволюцією мого самопізнання й самосвідомості, змінами у світосприйманні й світогляді, так що осмислення "себе у світі" незмінно супроводжувалося творчим осмисленням – "себе в науці" та науки як творчості. У результаті із середини 70-х років почався якісно новий етап у моїй науковій діяльності, що виразилося у сполученні двох позицій: стороннього дослідника й зацікавленого учасника живої етнографічної реальності"[10].

Якщо вже є достатньо сталою думка про "подолання культурної дистанції" як процесів

підготовки, проведення й інтерпретації поля, то варто, на наш погляд, усвідомити мотиваційний бік цих мандрів до культур, тобто, заради чого вони здійснюються. Колись непорушним здавався принцип "об'єктивності" таких питань і поставала відповідь – "заради науки". Тепер же в умовах наполегливого виклику суб'єктивності (як поля, так і дослідника) і феноменології (як інструмента пізнання) пошук відповідей на це питання стає насущним як на індивідуальних, так і на корпоративних рівнях. Варіативність життєвих стратегій і їхня ефективність в інших галузях людського буття практично зняла меркантилізм із занять "наукою" і, разом з тим, поставила під сумнів можливість простої формальної відповіді. Від відповідей тепер безпосередньо залежать реалізація дослідницького потенціалу та кореляція проектів. Одного разу погано артикульована ціль нашої науки у сучасних умовах розпадається на безліч осколків старих змістів. Запитайте у "польовика" – "Для чого?" або "Навіщо?", і у більшості випадків навряд чи отримуєте зрозумілу формулу. Найчастіше цим питанням викличемо внутрішню зніяковілість і/або бюрократичні штампи-відмовки. Ситуація нагадує погану критику джерел, що нерідко зводиться до констатації фактів: "Баба така-то казала..., а інша...".

Отже, повернемося до третього суб'єкта етнографічного процесу – кредо, ми пропонуємо визначити його як сукупність методологічних поглядів дослідника, виражених у соціальній необхідності його результатів. За допомогою своїх інтелектуальних зусиль вчений може знаходити того або іншого "замовника" його розробок. Взаємозв'язок між ними не завжди безпосередній, він може бути прихованим або неусвідомленим навіть для самого дослідника, але найчастіше він проявляється саме в юридично-договірній риториці. Саме в ній визначено: що та яким чином "польовик" має вивчити, рідше можна зустріти й таке положення, як – заради чого або з якою метою. Відповіді на дані питання найчастіше формулюються науковим керівником, керівником проекту, замовником і т.п.

Рівень усвідомлення важливості цього третього компонента у польовій практиці може бути різним – від формального до гносеологічно-витонченого, але ми вважаємо, що такі мотиваційні формули як: "особистий інтерес", "щоб написати книжку", "перевірити гіпотезу про..." тощо – обов'язково будуть! У межах нашої теми, даний компонент – кредо – пропонується ввести в якості ще одного критерію для класифікації експедиційних стратегій.

Методичним приводом для подібних класифікаційних побудов стали розроблені типології інформаторів. Їхня різноманітність породила подібні схеми. Наприклад, В.Ф.Видрін вважав, що "віднесення конкретного інформатора до того або іншого типу залежить як від його об'єктивних даних, так і від типу відносин з дослідником... ця характеристика якоюсь мірою рухлива, соціальний статус і модель поводження лінгвіста можуть зробити на неї як позитивний, так і негативний вплив"[11]. Крім "середньостатистичного носія мови", учений виділяв "недоучок" і "освітянців" (негативна шкала); "самородків" або "народних інтелігентів" і "лінгвістів" (позитивна), а також "байдужих"[12].

Усілякі варіанти респондентів є своєрідним викликом поля досвіду й професійній чуйності "польовика". Проте, чи всі ми однакові? Можливо, і наша корпоративна стратегія не є інваріативною, а зумовлена нашими властивостями і якостями? Очевидно, що це так. Той же В.Ф.Видрін виділив 4 групи якостей кореспондентів (стать і вік; психологічна стійкість, польовий і життєвий досвід; рівень лінгвістичної підготовки; володіння мовою-посередником), кожна з яких визначає ефективність дослідницького діалогу. Незважаючи на принциповість цих властивостей, на наш погляд, вони позбавлені типологічних ознак і скоріше виглядають як побажання для успішних дій.

Польові дослідники у своєї практиці також негомогенні – це факт! Різні обставини і ситуації викликають у нас різні реакції і поводження. Виявляється, цей момент варто усвідомити. "Поле" породжує різні дослідницькі стратегії, які можуть бути виражені лише після пізнавальних зусиль.

Моделі дослідницьких стратегій, типи "польовиків" давно цікавлять нас як предмет. Будучи відстороненим від основних етнологічних центрів, довелося з "чистого аркуша" організовувати польові дослідження на Півдні України в 1990-і рр. Знайомство із хрестоматійними принципами та прийомами роботи[13] показало дефіцит методичної літератури в етнографії й, одночасно, переконало у труднощах і, почасти, небажанні таку продукувати. Тому, настирливо напрошуючись до "чужих" експедицій, ми відверто спостерігали за "польовою роботою" не менше, ніж за самим об'єктом вивчення. Природно, що це не було секретом для наших колег.

Досвід таких включених студій дозволив нам розробити програму-проспект для навчання "польовика". З огляду на історично сформований образ нашого міста, ми зосередилися на парадоксах і дотепності. Виявилося, що ці моменти є маловивченими у польовій практиці й здатні відбивати моделі в цілому. Нам вдалося апробувати дану програму шляхом розсилання нашим колегам і безпосередньо на школі "Методи гуманітарних наук"[14], на яку з'їхалися представники різних польових корпорацій з України, Болгарії, Росії, Білорусі, Молдови, Румунії. Таким чином, спостереження за поведінкою "польовиків", а також відповіді на програму стали емпіричним джерелом для пропонованої класифікаційної схеми.

Виходячи з основних акцентів взаємодій у трикутнику "дослідник–поле–кредо", можливо виділити три основних типи дослідницьких стратегій: колоніальний, романтичний і медіативний. Такий розподіл відбиває співпідпорядкованість ініціативи, підходу й результатів експедиційної роботи. Безумовно, що воно має мовний характер, як і будь-яка класифікаційна схема. Зупинимося на характеристиці цих стратегій докладніше.

Колоніальний тип етнографа – класичний варіант польової роботи. Він сягає до джерел етнології як науки. Ще у XIX столітті саме з нього починалося формування дисциплінарного дискурсу про людство і його культуру. Гносеологічною посилкою було уявлення про наявність якоїсь об'єктивної реальності прихованої від інших людей. Її необхідно відкрити – поїхати, зустріти, розпізнати, очистити від випадкових нашарувань – що би це не було: оригінальна зброя, "стародавній" звичай або соціальна структура. Вивчаючи живу традицію периферії, вчений завжди залишається у загальнолюдському контексті, пам'ятаючи про глобальний вектор історії й культури.

Незважаючи на декларацію позиції про "tabula rasa", концептуальність і заангажованість колоніального підходу проявляється як у підборі фактів, так і в їхньому конструюванні у завершену концепцію, що не позбавляє, на наш погляд, такі дослідження привабливості та результативності. Цілком наукова позиція номологізму (від загального до частки) у працях таких дослідників вкрай часто ховається за етико-абстрактними побудовами про перевагу "поля" як такого. І це замість того, щоб визнати, що первісні гіпотези після апробування емпіричною реальністю трансформувалися.

Яскравим показником такої позиції "польовика" є його професійний сленг – "допитати" / "розколоти" / "розвести" носія культури у всіляких агресивних синонімах. Потрібна реальність "приховується" від антрополога – не тільки на рівні таємних або неусвідомлених змістів, але й у конкретних носіїв культури. У силу цього варто зробити зусилля і розшукати, і розчистити "щирий" зміст від нашарувань випадковості. Нерідко це переростає у квазінаукову позицію: "якщо факти заважають концепції, то виходить, вони не вірні". В одному посібнику практично прямо декларується, що дослідник перебуває серед ворожих, нещирих містифікацій з боку інформаторів – метафори "театру" або "драматургії"[15]. Ці крайні прояви гідні спеціальної уваги. Для нас важливо, що дана позиція вже привела й ще приведе до ефективних наслідків. Завдяки, наприклад, хрестоматійному еволюціонізму як позитивістської схеми вдалося вивести етнологію/антропологію у передовий загін гуманітарної науки. Дослідження Л.Моргана, М.Ковалевського, М.Міклухо-Маклая – яскравий приклад такої стратегії дослідження. В основі їхньої польової роботи був пошук "ранніх форм розвитку людства та його культури". Однак навряд чи у когось зародиться думка звинувачувати даних дослідників у заангажованості або фальсифікації. Уява про різностадіальність населення Землі змушувало вчених до розуміння архаїчного серед живих традицій "периферії", детальний опис якої не тільки збагатило науку безцінними оригінальними джерелами, але й підірвало, нарешті, основи еволюціонізму. До такої стратегії дослідження відносяться також "польовики"-структуралісти – від А.Радкліфф-Брауна, Б.Маліновського до К.Леві-Строса. Показово, що як самі їхні описи, так і теоретичні побудови стали дійсними науковими бестселерами.

Для подібного типу досліджень характерна ще одна важлива риса – дистанція. Передбачається її максимальні параметри – і просторові, і часові. Об'єкт вивчення повинен якнайдалі розташовуватися від суб'єкта. Океанія на тисячі років відставала від одного з лідерів імперіалізму Великобританії й просторово розміщається за тисячі кілометрів. Саме сюди направився Б.Малиновський, щоб стати великим англійським антропологом. Дана дистанція може бути і соціальною за своїм характером, прикладом чого виступають сучасні дослідження

субкультур алкоголіків і наркоманів. Подолання територіальних, культурних, часових або соціальних вад стає необхідною умовою польової практики такого роду.

Наявність даних перешкод породжує у дослідника уявлення про екзотичність поля. Незважаючи на те, що вони спостерігають живі повсякденні традиції, мейн-стрімом стають нюанси схожості й, частіше – невідповідності із культурою кореспондента. Найчастіше, ця специфіка розцінювалася як Недо-Європа та визначалася як "примітивні/доісторичні народи" у XIX столітті і як більше складні евфемізми типу "периферія", "це наше вчора" у сучасній риториці.

Використання такого підходу виявилося ефективним при масштабних проектах 1960 – 80-х рр. у рамках різноманітних типологічних описів культур. Маючи таксонометрічну матрицю за основу програм, не було особливої необхідності у розгляді контекстуальних зрізів. В результаті цих досліджень ми можемо знайти детальні реконструкції житла[16], але дуже мало про його знакові функції, які розкривають ставлення до "будинку". Визначеність завдань не дозволяла дослідникові такого роду відволікань.

Знання "поля" у таких дослідників буває набагато глибше самого поля. Оскільки вони звертаються до реальності як джерела для реконструкцій, прояви різноманіття ними освоєні більш успішно, ніж відносна інваріативність конкретної практики носія окремої культури. "Один примітний результат, – пишуть автори підручника з методики польової роботи, – полягає в тому, що, наприкінці його польової роботи, антрополог має часто більші знання з різних сфер культури, чим будь-яка людина цієї ж культури, яка може бути фахівцем тільки в одній галузі"[17]. Прагнучи до унікального, дослідники даної польової стратегії ніколи не відходять від академічного дискурсу типологічно-загального, наповнюючи його безліччю різноманіття при тому.

Наводимо спостереження над текстами подібного роду – у них незримо є присутнім "ego" збирача. Проявляється воно по-різному – у вигляді яскравих описів подій і ситуацій або ж у невиправданій кількості "автобібліографії" в науковому апараті. Об’єктивність і глобальність, з якою вони мають постійно справу, напевно, вимагає від них уваги й поваги до себе самого як суб’єктивного учасника процесів такого масштабу.

Романтична (антиколоніальна) модель народознавчої науки не менш традиційна для етнографії. Дуже близьким за змістом є термін native anthropology. Як правило, дана модель представлена носіями самих культур, хоча в історії етнології досить багато прикладів, коли досліджуваний народ "поглинув" ученого, "змусив" його перейти до свого табору. Основною рисою романтичного "польовика" виступає яскраве емоційне забарвлення й ідеалізація "власного поля". Сформувавшись спочатку як захоплення культурою свого народу з метою її збереження, пізніше подібні студії стали своєрідною антиколоніальною відповіддю центризму. Згодом ріст національного відродження, а також популяризації етнографії як науки, включення в її інтелектуальне поле представників регіональної еліти привело до формування особливого типу письма[18] та дослідницьких стратегій.

Методологічною основою таких досліджень був ідіографічний підхід до виявлення та фіксації дрібниць, на основі яких вже вибудовувалися узагальнення. Домінанта факту над концепцією, емпірики над теорією – зміст і сенс польової роботи подібного типу. Для таких вчених поле – "усе" у всіляких конотаціях. Це не заважає їм бути ангажованим самим же полем або уявленнями про нього. З таких збирачів народної стародавності вийшло чимало ревнителів "народного" стилю або "захисників" конкретних народів. Часом вони не зауважували, що починають говорити за свій об’єкт дослідження, замість того, щоб надати власно йому слово. Парадокс полягає в академічній мімікрії такого роду жанру – суб’єктивна практика всіляко ховалася процедурами об’єктивізації – "не тільки перетворюючих всіх представників досліджуваних етнографами співтовариств в об’єкти, але й ретельно маскує сліди присутності автора у фінальному описі. Читач у підсумку одержував "об’єктивний" портрет описуваного етнографом суспільства, що створював ілюзію, що досліджувані (досліджуване) говорять від самих себе й самі"[19].

Дуже часто у такого роду студіях, які базуються на емпіричної локальності, вводяться масштабні чи глобальні категорії. Репрезентація факту робиться шляхом його універсалізації. Як це не парадоксально, але для такого письма присутня нарочита "об’єктивність" знань, спостережень, висновків. На сучасному етапі вони нерідко продовжують традиції "новомови"

чи "новояза" радянської гуманітарної науки – максимально деперсоналізованою і стандартизованою[20]. Відбулася своєрідна інверсія понять – більшість знаходяться у полоні старого понятійного апарату, який вже давно може бути спростований їхніми власними дослідженнями. Можна розглядати це як яскравий приклад реліктів у контексті "теорії залишків" Е.Тайлора.

Яскравий історіографічний приклад такого роду "романтиків" – низка українських етнографів XIX століття. Такі народознавці як І.Вагилевич, ("Руська трійця") або П.Чубинський починали із простого збору фольклору й обрядів українського народу. У якийсь момент їх розцінили (більше, ніж вони це самі усвідомили) "шкідливими" захисниками українства. Причому першого – австрійська, а другого – російська адміністрація. Проникнення до поля перенесло на самих авторів властивості народу. У результаті частина етнографів відома і як активні діячі суспільно-політичних рухів національної спрямованості.

Дивно, але дана романтика поля не обмежується тільки вихідцями із самого "поля". У будь-якій національній етнографії достатньо прикладів ототожнення "прибульців" з "аборигенним чи тубільским" середовищем. Обмежуся лише одним прикладом зі свого регіону. Пензенський росіянин В.М.Ястребов по завершенню Новоросійського (Одеського) університету й у процесі роботи в Єлізаветграді (Кіровограді) настільки органічно "увійшов" у регіональне поле, що його роботи стали яскравим прикладом української етнографії кінця XIX століття.

Такий ідіографічний підхід (від випадкового до загального) стає запорукою ідеалізації факту/випадку. Виділення у ньому специфічних і типологічних рис й робить таку методу науковою. Однак для цього конче необхідно мати багату ерудицію та досконало володіти критикою джерел. Формальною перешкодою виступає мова – у такому розумінні вона враховується як жива система в її різноманітті діалектів і говорів. Тому такі описи видають безліч ідіоматичних форм. "В етнографічному дослідженні ми зобов'язані максимально використовувати реальну [native] мову. В описі ми повинні представити код мови так широко, як це тільки можливо"[21]. Поглиблений досвід проникнення до нюансів однієї мови явно не сприяє просторово-тимчасовій широті охоплення власне явища.

"Закоханість" у конкретний народ та його культуру приводить до звуження компаративних конструкцій і домінуванні етнічної парадигми в інтерпретації. Унікальність і феноменальність бачиться у "своєму" всім. Така позиція приводить до надмірної "етнографізації" (у значенні – дескриптивна методу) і архаїзації. Дослідники-романтики вважають, що варто описувати символи, стереотипи і явища вже ті, що давно закріпилися в якості "національних", ніж звернутися до сучасного існування культури та складному хитросплетенню реалій. З останніх для аналізу вибираються лише ті, які перевірені "традицією" – звідси особлива симпатія до попереднього досвіду, як до чіткої моделі культури та її комплексів, які свідомо обмежені етнічною складовою. Сучасна епоха у дослідників-романтиків емоційно пофарбована зітхально-ностальгічними переживаннями через те, що глобалізація та її прояви сьогодні стирають нібито існуючі кордони народів та їхніх культур.

Маркером таких побудов і публікацій зараз є категорії "традиційності". Особливу прихильність у такому письмі отримують домодерні форми і явища. При цьому, звичайно, навіть не припускається крамольна думка про умовність цієї дослідницької схеми. Немає нічого більше небезпечного, ніж категорія пізнання, яка згодом починає усвідомлюватися як реальність. Вона перетворюється із засобу відображення у саме зображуване. Це як дзеркало у порожній кімнаті – поки немає спостерігача, там порожньо. У романтичній практиці таке "дзеркало" зливається і з предметом, і зі стратегією антрополога.

Ще одна характерна риса подібного роду досліджень пов'язана з ідеалізацією поля як складу артефактів (скарб). Такі "колекціонери" народного або національного (нерідко – синонімічне у таких конструктах) мають слабість у передачі польових даних без належного рівня критики, перевірки на відповідність тощо. Така гіперавтентичність поля сприймається ними як даність, яка не потребує наукової обробки.

Граючи найважливішу функцію адвоката й апологета конкретної культури, дослідники-романтики озброїлися антиколоніальними та постмодерними стилями. Вони стали дуже доречними до їхнього інтуїтивного розуміння феноменальності "свого рідного" предмета вивчення. При цьому багато хто із представників подібного письма виступають радикально

проти "різноманіття" методів і підходів. Випробувавши гніт тоталітарної твердості, вони сприйняли її як основний інструмент своєї власної позиції. Відбулася своєрідна інверсія форми (периферія сама стала центром), але зі збереженням за суттю колишніх якостей.

"Розчинення" у полі дослідника приводить до переваги екстенсивних і дескриптивних підходів. Суть роботи зводиться до накопичення знань про конкретну культуру і являє собою ніщо інше, як енциклопедію варіативності при стійкому етнічному стрижні. Навіть історико-генетичні або ретроспективні аналогії нерідко грішать поверхневим поглядом – навіщо сьогоденню освоювати інструментарії археології або лінгвістики?! Адже й так вочевидь, що джерела даного обряду або орнаменту сягають до верхнього палеоліту. Звідси й слабість асоціативних побудов – аналогії з іншими народами лише підкреслюють винятковість свого предмета уваги.

Різного ступеня особисте марнославство автора, що демонструє подібний романтизм, розташовується на шкалі рівнів знань – від етнографічного краєзнавства до загально-національного. Успішність особистої кар'єри може привести такого романтика до розряду "класиків", і його приватно-локальні спостереження стають визначальними для етносу в цілому.

Медіативний тип "польовика"-антрополога сформувався відносно пізно. Така модель дослідження припускає розуміння процесу збору емпіричного матеріалу як роботи із взаємних перекладів відразу у двох кодах культури – досліджуваної й академічної. Для медіатора і емоційно, і прагматично обидва боки діалогу виступають родинними й "своїми". На рівні метафори з медичної психіатрії – це шизофренія, при якій особистість виявляється зануреною відразу до двох (а може – і більше) свідомостей. Прагнення бути прозорим як для своєї корпорації, сполучається з аналогічною чесністю відносно свого предмета дослідження.

Спробуємо проілюструвати даний тип "польовика" на двох яскравих прикладах. Блискучий антрополог С.Є.Нікітіна, вивчаючи одну з мікроконфесійних спільнот, зіштовхнулася із ситуацією, коли їй довелося пояснювати, що не варто користуватися пральним порошком "Ариєлем" у гігієнічних цілях. Розповідаючи цей випадок, вона анітрішки не сумнівалася у несправедливості відомого принципу, що "етнолог повинен залишити поле недоторканим"[22]. Аналогічна дилема постала перед нашою молодою колегою, яка провадила своє дослідження у субкультурі наркоманів, по-людському пошкодувала свого інформатора та щиро хотіла "знищити" власне поле, щоб вилікувати дівчину від її згубної звички[23].

Подібні випадки, коли поле чекало від етнолога переходу від спостереження до дій, напевно є у практиці будь-якого "польовика". Спілкування з іншоетнічним оточенням надає вченому не тільки джерела, але й вимагає від нього оцінково-пізнавальних суджень. Важливість етичних аспектів польової роботи стає усе більше значимими для нашої корпорації[24]. А сьогодні, коли комунікаційні ресурси скоротили максимально дистанцію між академічним центром і експедиційною периферією, подібний діалог загрожує перерости в перманентний. Отут уже не буде можливості ділити свої особистісні орієнтири на польовий і академічний побут. Стирання цих граней ілюструє досвід ще одного етнолога – О.С.Данилко, яка, постійно спілкуючись зі своїми респондентами-старовірами, змушена була змінити номер свого телефону, оскільки він закінчувався на три шістки. Ці ж саме старовіри, потрапивши на наукову конференцію, були здивовані формулюванням теми "... за даними поля" – "Адже ми не у полі живемо?!"

Звичайно ж, етнолог не зобов'язаний перетворюватися в етнофора! Але враховувати "як слово відгукнеться" зобов'язаний! Тому багато хто з моїх колег зараз активно зайнялися посередництвом – і не тільки між світом науки та носіями окремих традицій, але й між ними й зовнішнім світом у цілому. Активний з часів польової роботи інформатор нерідко міняється із кореспондентом місцями – настає його черга запитувати й наполегливо одержувати відповіді. Дивним чином може відбутися трансформація, у процесі якої антрополог починає вивчати сам себе, свої реакції й рефлексії на "виклики поля".

Якщо для "колоніального" або "романтичного" "польовика" базовою фігурою виступає інформант, вірніше – уявлення про його якості й їхній підбір, то медіатор буде спілкуватися з кожним. Від кожного представника культури виходить свій ракурс – допускається важливість синтезу максимально повного набору таких поглядів. В одному із підручників з етнолінгвістики стверджується: "Інформатором може бути виключно постійний корінний житель села. Вік його повинен бути не менше 50 років. Бажано підбирати інформатора без або з мінімальною освітою,

але не в якому разі не філологічною і не педагогічною. Інформаторами повинні бути у більшості випадків жінки, хоча можуть бути й чоловіка – залежно від теми розмови..."[25]. Якщо є чітке завдання фіксувати релікти, то підхід зрозумілий (хоча автор закликає й до аналізу сучасного положення мовних реалій). Чи можна при такому "підборі" зрозуміти реальне функціонування "традиційних" уявлень і лексем? Адже предмет науки проступає бріколажними взаємозв'язками різних поколінь і територіальних груп (синхронні й діахронні аналогії). Варто все ж таки звернуться до комплексного опису різних соціокультурних середовищ – можна й треба записувати і серед освічених, і молодих, і, навіть – чоловіків з педагогічною освітою!

Подібний жанр діалогу був завжди, але лише зараз він може бути легалізований і включений до наукового обігу як ефективний засіб отримання емпіричних даних. Адже навіть суть і форма питань відбивають коло знань та інтересів співрозмовника. Природно, що відповіді на деякі з них порушують споконвічну цілісність і природність "поля". Але чи потрібно суворо дотримуватися академічної дистанції, якщо перед нами живі люди з унікальними долями?

Необхідно відмовитися й від "підозри", і від "ідеалізації" поля й перейти до нормального людського діалогу з ним. Тим більше, що саме така позиція дозволяє не тільки корелювати, але й породжувати проблемно-тематичні напрямки досліджень.

Жанровим показником медитативного письма є чітка вказівка на розподіли дослідницького ego, польового матеріалу та контексту, у якому він отриманий. Якщо не можливо позбавитися суб'єктивності, то може варто її окреслити? Вираження випадку, коли та при яких обставинах той або інший факт життя "перетворюється" у гносеологічний конструкт дозволяє відбити автентичність збору матеріалу. Навряд чи від цього наука стане більше "об'єктивною", але артикуляція позиції авторів і ситуації дозволяє наблизитися до ідеалу, що декларується можливо більше, ніж квазінаукова абстрактність.

Подібні маргіналії давно присутні в академічній науці як курйози або анекдоти із польової практики. Чому ж зараз в епоху плюралізму або постмодерну (кому як подобається) наша корпорація не візьме це на озброєння та не легалізує подібне письмо? Одні побачать у ньому навмисну суб'єктивність, інші ж, навпаки, будуть звинувачувати у надмірній об'єктивізації процесу пізнання на основі феноменальності. Може бути! Однак пафос і тих, і інших розкриє необхідність такого підходу. У першому випадку опоненти забудуть, що дослідник завжди прагнув стати власне "полем", а у другому – що поле завжди прагнуло "достукатися" до умовного центру і за допомогою науки. Можливо, варто відмовитися від прагнень говорити замість людей або академічних установ, або утворювати фольклорно-театральні стилізації. Можна й треба надати слово їм самим – і дослідникові, і респондентові, і контексту!

Саме це може підірвати і демонтувати споконвічну етнографічну опозицію "ми" і "вони"[26]. Етична чуйність і відповідальність перед людьми, яких ми вивчаємо, позбавили науку своєрідного академічного "снобізму". А тепер самий час використати такий інтуїтивний досвід у якості складової дослідницької практики – упевнене перебуваючи водночас у полі і в ученій корпорації, демонструємо не тільки доброзичливість і вихованість, але й відвертість в обох вимірах. Цей переворот очевидний у переміщенні акцентів на психологічні, інтерактивні аспекти етнографічного дослідження[27].

Медіативне письмо може спиратися на герменевтичний метод "досвіду й інтерпретації"[28]. При цьому обидва етапи усвідомлюються як важливі для кінцевого результату розуміння культури – у практиці акцент змістився на другий елемент, відзначаючи досвід лише як процес одержання емпірики. У категоріях цього методу рівнозначними стають і дискурс (реальна зустріч досліджуваного й ученого), і текст (фіксована форма такої зустрічі). У результаті – "не етнограф вивчає дійсність аборигена, а разом зі своїм респондентом вони синтезують цю реальність"[29]. Тому варто концентрувати свою увагу на обставинах запису, особистих властивостях двох співавторів у конкретний момент.

В умовах гуманістичних гасел ми бачимо жанр антрополога саме таким – медіативним. У польовому дослідженні повинні стати важливими всі учасники отримання та репрезентації джерел. Якщо ми не можемо позбутися від особистісних якостей, варто їх увести до наукового процесу, змушуючи виконувати обслуговуючі функції. Тоді не треба буде шукати прихований зміст і мотив серед своїх колег по цеху або носіїв конкретних культур, "підозрюючи" і одних, і інших у бажанні приховати "істину".

Це цілком уписується до сучасного стилю письма. "...Принцип поліфонії, який будується саме на "наданні голосу" різноманітним Іншим, як не можна краще відповідав завданням етнографів, – пише С.В.Соколовский, – голоси інших, втім, майже завжди у тому або іншому ступені були присутні в етнографічних публікаціях, приглушено звучав у цитатах, примітках і посиланнях, однак регістр, або діапазон цих "голосів" був, як правило, вузький: це були "свої Інші" – колеги, представники суміжних областей знання і, у значно меншому ступені – голоси тих, про чию культуру або суспільство оповідали етнографи. Нова експериментальна етнографічна література саме і ставила своїм завданням подолання диктату автора за рахунок надання текстового простору іншим "голосам" та інтерпретаціям, виробленим, насамперед, самими досліджуваними, у діалогах з етнографом або один з одним. Настільки радикальний переворот у техніці репрезентації не міг не позначитися на виборі жанрів і методів польової роботи; цей же поворот знаменував собою теоретичний розрив із традиційною описово-монологічною традицією, що опирається на протиставлення суб'єкта й об'єкта, що вивчають і кого вивчали, що оповідають і що мовчать – із цим дотепер неподоланною спадщиною колоніального дискурсу, частиною якого залишалася практика антропологічних досліджень"[30].

Таким чином, пропонується ще одна класифікація польового поводження в антропології. У її основі лежить критерій взаємодії процесу й результату, з метою усвідомити поняття дослідницького "кредо", уведеного нами, як активного суб'єкта спостережень. Варто відзначити, що запропоновані три стратегії – колоніальна, романтична й медитативна – обумовлені як індивідуальними перевагами й смаками, так і завданнями роботи, тобто вони легко можуть співіснувати у практиці одного і того самого ученого. Яскравий приклад з історії української етнографії – спадщина Ф.К.Волкова (Хв.Вовка). Починав він з романтичної моделі (ранній період вивчення української культури), пройшов через медіативну (балкано-паризький період творчості) і завершив колоніальними прийомами роботи у Петербурзькому (Олександрівському) музеї народів Росії. При цьому всі стилі створили бріколлаж у його практично останній роботі – "Етнографічні особливості українського народу"[31]. Або діяльність хрестоматійного Південно-Західного відділу Російського географічного товариства (під керівництвом П.П.Чубинського). За задумом проект тотального обстеження українських земель – явно належав колоніальній моделі, але під час збору матеріалу він, вочевидь, набув якостей романтизму.

Залежно від обставин дослідник поля може легко варіювати своє "кредо", використовуючи прийоми, форми і стиль кожної із позначених моделей. Вони можуть бути також детермінованої конкретними завданнями – ефективність диктує свої умови.

---

[1] Яскравий приклад актуального аналогічного погляду, але на історичну науку: Колесник І.І. Інтелектуальне співтовариство як засіб легітимації культурної історії України XIX століття // УІЖ. – 2008. – № 1. – С. 169 – 193.

[2] Вайнштейн С.И. Полевая этнография // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. – М., 1988. – С. 205.

[3] Соколовский С.В. Этнографическое исследования: идеал и действительность // ЭО. – 1993. – № 2. – С. 41.

[4] Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. "Делать знакомое неизвестным...": этнографический метод в социологии // http://www.nir.ru/sj/sj/12roman.htm

[5] В української практиці мені довелося бувати лише на одному схожому заході – окремій секції Всеукраїнської наукової конференції "Український етнос у часі і просторі" (ІМФЕ ім. М.Т.Рильського НАН України; модератори – О.Боряк та М.Маєрчик; 26 червня 2003 року). На жаль, ми мало проводимо таких зустрічей, тому щиро вітаю наших київських колег із задумом даної конференції.

[6] Панченко А.А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // ЖС. – 2001. – № 1. – С. 7 – 9; Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М., 2004. – С. 48 – 53.

[7] Абрамян Л. Форум "Исследователь и объект исследования" // Антропологический форум. – СПб., 2005. – № 2. – С. 21 – 22.

[8] Всі приклади взяті зі спеціальної анкети Г.О.Комарової, розповсюджуваної на секції "Антропологія академічного життя" VII Конгресу антропологів і етнологів Росії (липень 2007 р.).

[9] Фуко М. Археология знания. – К., 1996. – С. 26 – 28.

[10] Бернштам Т.А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). – К., 1993. – С. 10.

[11] Выдрин В. Созерцание vs. воздействие: исследователь, объект исследования и информант в полевой работе лингвиста // Антропологический форум. – СПб., 2005. – № 2. – С. 43.

[12] Там само. – С. 43 – 45; Аналогічну класифікацію пропонувала також колега з Санкт-Петербургу: Абраменко О.А. Классификация информаторов в лингвистическом поле. Рукопись доклада на международной конференции "Археология и этнология Восточной Европы" (Одесса, ноябрь 2003).

[13] Насамперед: Громов Г.Г. Методика полевых этнографических исследований. – М., 1966; Кибрик А.Е. Методика полевых исследований: к постановке проблемы. (Публикации Отделения структурной и прикладной лингвистики. Серия монографий под общ. ред. В.А.Звегинцева. Вып 10). – М., 1971; Генчев С. Теренното етнографско изследване. – Велико Търново, 1989 та ін.

[14] Аксенова Н. Наукова літня школа "Методи дослідження культур у гуманітарних науках": старе і нове "поле" дослідження // Народна творчість та етнографія. – 2006. – № 1. – С. 123 – 126; Данилко Е.С. Международный научный семинар "Методы исследований культур в гуманитарных науках" // ЭО Online //journal.iea.ras.ru/online/ Март 2006 г.

[15] Ильин В.И. Драматургия качественного полевого исследования. – СПб., 2006. – С. 50 та ін.

[16] Типы сельского жилища в странах Зарубежной Европы. – М., 1986; Традиционное жилище народов России: XIX – начало XX в. – М., 1997.

[17] Crane Julia and Angrosino Michael. Field Projects in Anthropology: A Student Handbook. – Morristown, N.J., 1974. – P. 60.

[18] Поняття "письма" тут і далі ми використовуємо у значенні близькому до "жанру" (Приходько Я. Жанр // Історіографічний словник. – Харків, 2004. – С. 46 – 50). Це своєрідне комунікативне поєднання результатів дослідницької праці з форматом та характером їх досягнення.

[19] Соколовский С.В. Автоэтнографические этюды о власти и вещности // Bulletin anthropology, minorities, multiculturalism. New series. – Вып. 1 (7). – № 1 – 3. – Краснодар, 2006. – С.192.

[20] Яковенко Н. Вступ до історії. – К., 2007. – С. 285.

[21] Spradley J.P. The Ethnographic Interwiew. – New York, 1979. – P. 24.

[22] Шеффель Д.З. Антропология и этика в Восточной Европе // ЭО. – 1993. – № 6. – С. 22 – 23.

[23] Шарифуллина Э. Социологический дебют. Личность и профессия // Полевая кухня: как провести исследование / Под ред. Н. Гончаровой. – Ульяновск, 2004. – С. 170 – 179.

[24] Боряк О. Емпіричні дослідження як "ризик шкоди": теорія і практика впровадження принципів етики польової роботи // НТЕ. – 2003. – № 5 – 6. – С. 70 – 81.

[25] Конобродська В. Курсова і дипломна робота з етнолінгвістики: Навчальний посібник. – Житомир, 2003. – С. 18.

[26] Pocock David. Understanding Social Anthropology / Royal Anthropology Institute. – London and New Brunswick N.J., 1998. – P. 214 – 228; Никитина С.Е. О "нас" и о "них" // ЖС. – 2001. – № 1. – С. 5 – 6 та ін.

[27] Пондопуло А.Г. От этнографии-описания к этнографии-диалогу // Одиссей: Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. – М., 1991. – С. 115 – 124.

[28] Маєрчик М. Польові дослідження: проблема достовірності й порозуміння // НТЕ. – 2003. – № 5 – 6. –

[29] Маєрчик М. Вказ. праця. – С. 84.

[30] Соколовский С.В. Этнография: стиль, жанр и метод (размышления по поводу статьи С.Н.Абашина "Свой среди чужих, чужой среди своих") // Этно-Журнал. 2003. //www.ethnonet.ru/ru/pub/1103-03.html

[31] Волков Ф.К. Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. – Пг., 1916.

В статье рассматривается вариативность полевого "поведения" в этнологии.
Ключевые слова: полевое "поведение", методы, типы исследовательских стратегий.

The variation of field's behavior in ethnology is examined in the article.
Key words: field's behavior, methods, types of investigation strategies.

Светлана ТЮХТЕНЕВА
Москва
(Россия)

"КРУТИТЬ ХВОСТЫ БАРАНАМ" КАК МЕТАФОРА ТРАНСФОРМАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ У АЛТАЙЦЕВ

В статті досліджується вираз "крутити хвости баранам" як метафора трансформаційних процесів у алтайців.
Ключові слова: Алтай, алтайці, тваринництво, трансформаційні процеси.

После распада СССР и развала системы коллективного хозяйства в аграрном секторе России, равно как и представители других народов, проживающих в Республике Алтай, алтайцы сельчане пережили период длительного кризиса, разрухи и постепенного восстановления.

Территория современной Республики Алтай составляет 92,9 тыс. кв. км. При этом 97 % территории республики заняты горами и 54,4 % покрыты лесами. Горы рассечены глубокими речными долинами, в которых расположены населённые пункты. Алтай расположен между 48^0 и 53^0 северной широты и 82^0 и 90^0 в.д., представляя собой крайнее западное крыло сложно построенной системы гор Южной Сибири. Самая высокая гора Алтая, называемая по-алтайски *Кадын-Бажы* – Белуха, высотой 4506 м. над уровнем моря, находится в системе Катунского хребта, являясь и высочайшей точкой Сибири.

Данные о населении РА на 1 января 2008 г. таковы: численность постоянного населения республики составила 205387 человек. Из них 53686 (26,1 %) проживает в городе и 151701 человек (73,9 %) в сельской местности. По сравнению с данными итогов Всероссийской переписи населения 2002 г. население РА увеличилось на 2440 человек, или на 1,2 %. Плотность населения составляет 2,3 человека на 1 кв. км. В республике 11 муниципальных образований, объединяющих 90 сельских администраций, в составе которых 248 населенных пунктов. Единственный город Горно-Алтайск – столица Республики Алтай. Расстояние от Горно-Алтайска до Москвы – 3641 км, от Горно-Алтайска до Барнаула – 250 км, от Горно-Алтайска до ближайшей железнодорожной станции в г. Бийске – 100 км[1].

До начала активной аграрной и административной реформ царизма рубежа XIX – XX вв., и последовавшей за этим массовой крестьянской колонизации основу жизнеобеспечения т.н. алтайских / белых / горных калмыков, или теленгитов, или алтай-кижи, или собственно алтайцев, составляло традиционное комплексное хозяйство с преобладанием скотоводства. Разводили преимущественно лошадей, овец, коров местных пород, яков, в небольшом количестве коз, верблюдов. Скотоводство имело экстенсивный полукочевой характер: все население кочевало вместе со скотом от зимних пастбищ *кышту* к летним *јайлу*, и наоборот. Как правило, кочевка происходила снизу вверх: из межгорных долин до альпийских лугов два раза в год, весной и осенью. Подобное вертикальное кочевание называется еще транспарентным. Радиус кочевания к началу XX в. составлял пять – десять километров, в начале XIX в. – от 10 – 15 до 50 – 100 км, отмечал С.П.Швецов[2].

Алтайцы почти до середины XX в. практиковали круглогодичный выпас скота: "Табуны скота круглый год на подножном корму. Рогатый скот получает сухой корм только два месяца в году, февраль – март. Летом скот отгоняют в белки[3], зимою же он ходит в долинах, около жилищ. Зимою инородцы держат рогатый скот и овец в крытых дворах… Лошади …зимуют под открытым небом. …В среднем на одно кочевое хозяйство приходится лошадей 3,1, …крупного рогатого скота 8,2, мелкого скота 15,1"[4].

© Светлана Тюхтенева

Одна семья в среднем имела в этот период от одного до трех табунов лошадей, что примерно составляло от 10 до 75 голов (один табун лошадей составляли один жеребец и от 7 – 9 до 23 – 35 кобылиц); до ста голов овец; от трех до пятнадцати голов крупного рогатого скота[5]. В конце XIX в. среде алтайцев имелись состоятельные хозяева, владевшие несколькими тысячами голов скота. К примеру, у Аргымая Кульджина было несколько тысяч скота и 60 тысяч капитала, писала М.П.Швецова[6]. Семейство братьев Кульджиных ежегодно продавало до 200 голов специально откормленного крупного рогатого скота[7]. У состоятельных хозяев имелось более одной тысячи голов овец, сотни лошадей и коров: "На рубеже XIX – XX вв. в Горном Алтае широко были известны имена алтайских богачей Белека Яковлева, Чербыка Аларушкина, Ташкыла Малатышева, имевших в своих хозяйствах от 1500 до 2000 голов лошадей, коров и овец[8]. Для подсчета такого количества скота алтайцы применяли довольно оригинальный метод – скот загоняли в ущелье или теснину между гор, строго определенное для каждого вида скота. Полное заполнение пространства означало наличие всего поголовья[9]. Следует заметить, что для алтайцев скотоводство являлось более престижным занятием, чем земледелие. В повседневной лексике выражение *атту-тонду* "верхом на коне и в шубе" означает богатство, а *јокту-јойу* "неимущий и пеший" – бедность. Любопытное рассуждение по этому поводу приводит в своей работе Н.С.Модоров: алтайцы "утверждали, что "видят свое благополучие и благосостояние в скотоводстве", а не в землепашестве"[10]. Подобное отношение к знакомому, но неприемлемому для мужской части алтайского населения занятию становится понятно, если принять во внимание, что к 1915 году алтайцы перестали считаться инородцами в сословном смысле, вопрос о переводе их на оседлость стал актуален как никогда ранее. К этому времени было проведено межевание и землеустроительные работы, в результате чего была заложена основа "привязывания" алтайцев к оседлости на 15 десятинах: "Хотя южносибирские тюркоязычные народы все чаще занимались земледельческим трудом, воззрения некоторых из них на землепашество и на тех, кому положено им заниматься, оказались своеобразными. Словом, в понимании известной части аборигенов Южной Сибири переход в оседлое состояние был следствием краха привычного, внедренного некогда государством, ясачного промысла. Перевод же в крестьянское сословие и само занятие земледелием – нечто вроде наказания за преступные действия. Неприятие хлебопашества как основного занятия ментально обуславливалось и оправдывалось в инородческом сознании возможностью утраты "особых" сословных прав, опасностью полного уравнивания с русским тягловым крестьянством"[11].

С начала XX в. и до образования в 1922 году Ойротской автономной области основная масса алтайцев, несмотря на вовлечение состоятельных скотоводческих семей в товарно-денежные отношения, продолжало заниматься традиционными хозяйственными занятиями. К ним можно добавить новую отрасль – извоз по Чуйскому тракту, приносивший определенную денежную прибыль. К 1903 году была построена дорога для колесного транспорта от села Онгудай до села Кош-Агач. В числе ямщиков были и алтайцы, поскольку появление дороги для колесного транспорта потребовало увеличения числа извозчиков: "Так, в начале 900-х годов на тракте было занято более 600 ямщиков при трех тысячах перевозных лошадях"[12].

Рассмотрение хозяйственной деятельности алтайцев с XIX по начало XXI вв. показывает, что частичная консервация архаических черт их быта и культуры вызваны, прежде всего, природными условиями среды обитания. Второй причиной следует назвать сохранение в системе этнических ценностей представлений о том, что состоятельность человека определяется наличием у него скота. Об этом сказано, к примеру, в поговорке "Бедняк детьми хвалится (большим количеством), богач – скотом". И, наконец, третья причина кроется, на мой взгляд, в том, что большая часть алтайцев, 81 %, продолжает вести сельский образ жизни.

После развала СССР, ознаменовавшегося архаизацией всей экономики страны: возобладанием обмена над торговлей (бартер), сокращением производства продуктов питания и товаров народного потребления, уменьшением денег как элемента хозяйственно-экономической деятельности, актуализацией традиционных, аграрных, видов хозяйственной деятельности. Стратегия адаптации к сложившейся ситуации у алтайцев заключалась в возвращении к привычным жизнеобеспечивающим практикам.

Общую направленность процессов, которые протекали до коллапса СССР в сфере традиционной культуры алтайцев, можно охарактеризовать, используя широко распространённый в 1970 – 80-е годы, особенно в учительской среде, слоган: "Будешь плохо учиться, плохо знать русский язык, будешь хвосты баранам крутить". Негативная коннотация выражения "крутить хвосты баранам / коровам" была отражением трансформационных процессов у алтайцев: приоритета модернизационных стратегий адаптации к меняющимся социально-экономическим условиям жизни и требованиям времени над традиционными жизненными стратегиями. Практически до конца 1980-х годов имелись две схемы стратегии (условные), используемых алтайцами. Одна, модернизационная, предполагала следующие этапы: школа – вуз – работа по специальности – пенсия. Эта стратегия, как правило, была характерна для выпускников областной (ныне республиканская гимназия) национальной средней школы, открытой в г. Горно-Алтайске в 1950-е годы для детей колхозников и рабочих совхозов. В советское время существовала квотированная система направления выпускников школ в сибирские и столичные вузы, которой могли воспользоваться медалисты и отличники. Помимо них, возможность поступления в вузы на престижные специальности имелась у детей советско-партийной номенклатуры. Таким образом, социальное происхождение молодых людей, избирающих модернизационную стратегию, было самое различное.

Иной, более однородный, социальный состав был у тех, кто избирал традиционный образ жизни – проживание в селе и работу в сельском хозяйстве. Это были, как правило, дети чабанов, пастухов, доярок, трактористов и механизаторов. Небольшая их часть продолжала обучение в сельских профессионально-технических училищах или техникумах.

Социально-экономический шок и кризис начала 1990-х годов резко переменили все сферы жизни, в том числе и отношение народа к собственной культуре, дав новую "формулу успеха": "Держись за хвост скота – человеком станешь". После развала СССР и с началом социально-экономического коллапса наибольшее количество жизнеобеспечивающих ресурсов имели как раз чабаны (пасшие овец и коз), пастухи (пасшие коров и лошадей) и мараловоды. Имея на руках колхозные и совхозные стада, живя на отдалённых стоянках, они могли обеспечить себе минимальный набор мясомолочных и растительных продуктов питания. Те же, кто ранее жил только на заработную плату, которую перестали платить, оказались в наиболее сложном положении. Для основной массы жителей крупных сёл, в том числе районных центров и г. Горно-Алтайска, единственным жизнеобеспечивающим ресурсом стало огородничество. Огородничество в Горном Алтае стало развиваться еще с начала XX века. Однако в местах проживания собственно алтайцев, высокогорных районах, оно начало приживаться только в 1970-е годы. Основные огородные культуры – картофель, морковь, свекла. С начала 1990-х гг., когда все социальные выплаты (пособия на детей, пенсии и заработная плата) задерживались от 6 месяцев до 2 лет, эта часть алтайцев существенно расширила ассортимент огородных культур: стали выращивать также капусту, огурцы и помидоры в теплицах[13].

В современном алтайском животноводстве произошли качественные изменения. С середины 1990-х гг. стали организовываться крестьянские и фермерские хозяйства (СПК). При реорганизации и роспуске колхозов и совхозов, сообразно решениям общих собраний, все движимое и недвижимое имущество (скот, техника, стоянки, кошары) были разделены на паи. Наиболее предприимчивые алтайцы, объединив полученные на паи скот и технику, создали частные хозяйства. Определенная часть этих хозяйств была вскоре ликвидирована в связи с неплатежеспособностью. В 2003 г., к примеру, количество крестьянских (фермерских) хозяйств составило 1265 единиц, по сравнению с аналогичным периодом 2002 г. количество хозяйств уменьшилось на 40. На начало 2005 г. в республике функционирует 98 сельхозпредприятий различных форм собственности, 1305 крестьянско-фермерских хозяйств, более 40 тысяч личных подсобных хозяйств, 149 предприятий занимаются переработкой сельхозпродукции. За январь – август 2005 г. хозяйствами всех категорий произведено сельскохозяйственной продукции на 1121,6 млн. руб.[14].

Официально будучи безработными, ввиду отсутствия производства и рабочих мест, алтайцы заняты собственным стадом, огородом, промыслами. По информации комитета занятости Республики Алтай на 1 мая 2008 года в органах службы занятости зарегистрированы 543

вакансии. В среднем на одну вакансию претендуют 7 безработных граждан, причем, если в Горно-Алтайске на одну вакансию приходится 1,6 человека, то в Онгудайском, Улаганском районах – более ста человек. В отдельных сельских населенных пунктах вообще нет вакансий. В январе – апреле 2008 года в службу занятости обратились за предоставлением государственных услуг 8162 человека, из них за содействием в поиске подходящей работы 5218 человек, за профессиональной ориентацией – 1991 человек, за информацией о положении на рынке труда – 953 человека и 503 работодателя. При содействии службы занятости трудоустроены 2608 граждан. Заявленная работодателями в органы службы занятости потребность в работниках составила 3218 человек, из них 2521 или 78,3 % – по рабочим профессиям. В общественных работах приняли участие 879 человек. Трудоустроены на временные рабочие места с материальной поддержкой из средств субвенций: 320 граждан, испытывающих трудности в поиске работы; 532 подростка в возрасте от 14 до 18 лет; 51 безработный гражданин в возрасте от 18 до 20 лет из числа выпускников начального и среднего профессионального образования, ищущих работу впервые. По направлению службы занятости в январе – апреле 2008 года приступили к обучению 593 человека.

Всего же с начала года в службу за получением статуса безработного обратились 3456 человек. Уровень регистрируемой безработицы в республике составляет на 1 мая 2008 года 3,8 %. В сравнении с 1 мая 2007 года во всех районах республики уровень регистрируемой безработицы снизился, в городе уровень безработицы остается стабильным. Высокий уровень безработицы в Чойском (8,6%), Онгудайском (7,4 %), Улаганском (7,1 %) районах, низкий в Майминском (1,7 %) районе и городе Горно-Алтайске (1,2 %)[15].

В результате к сегодняшнему дню у сельских алтайцев сформировались две основные жизненные стратегии. Одна состоит в целенаправленном разведении скота основных видов: овец, коров, лошадей. Размер частного стада различается очень сильно – одна семья, как правило, имеет от 1 до 15 дойных коров, в целом от 3 – 5 до 40 – 50 голов крупного рогатого скота; от 5 до 100 овец; до 5 – 30 коз[16]. Такое поголовье имеет большинство алтайцев. Как и в досоветские времена, в лучшем материальном положении находятся семьи, имеющие больше взрослых членов, кооперированными усилиями которых можно пасти по очереди скот и заготавливать сено, поскольку сенокошение в пресеченной местности возможно только вручную.

Иное положение в семьях бывших в советский период управляющих фермами, бригадирами, председателями колхозов и директорами совхозов. Их дети и внуки благодаря руководству опытного отца или деда смогли сосредоточить в своих руках как скот, сельскохозяйственные угодья, в том числе пастбища, так и технику. Количество общего скота нескольких семей, организованных в крестьянские хозяйства, достигает от 2 – 3 сотен до тысяч голов. В традиционном этнографическом понимании – это фамилия, т.е. семьи отца, его взрослых детей, внуков. Количество подобных семей-хозяйств невелико.

На 1 января 2008 года поголовье крупного рогатого скота в хозяйствах всех категорий составило 164,6 тыс. голов (в том числе коров 74,6 тыс.), овец и коз – 522,2 тыс., свиней – 13,3, лошадей – 75,8, маралов – 54,4, оленей – 3,2, птицы – 115,6 тыс. голов. В сельскохозяйственных организациях поголовье крупного рогатого скота составило 24,0 тыс. голов (в том числе коров – 9,4 тыс.), овец и коз – 106,5 тыс., лошадей – 14,7 тыс., оленей – 3,2 тыс., маралов – 44,7 тыс. голов, свиней – 332 головы. Всего условных голов 335068. Помимо этих видов скота, в частной собственности населения РА имеются верблюды и яки (сарлыки). В структуре производства сельскохозяйственной продукции наибольший удельный вес занимает животноводство (68 % от общего объема). В соответствии с поголовьем, основная мясная и молочная продукция производится в частном подворье[17].

Велика роль в жизнеобеспечении нынешних алтайцев охоты и промыслов. Говоря об охоте в современных условиях, следует отметить, что, как и во всем мире, она стала хобби для небольшого числа состоятельных горожан. Для другой, большей части алтайцев, охота, помимо утилитарного значения, т.е. добычей зверей для снеди и пушнины, имеет и символическую ценность для поддержания мужской и этнокультурной идентичности. Есть значительное число семей, живущих в основном за счет охоты. Средняя цена за 1 беличью шкурку в сезон охоты 2006 – 07 гг. составляла 70 руб, за шкурку соболя можно выручить от

1200 до 2000 руб. Подразделение Росохотнадзора по Республике Алтай, поощряя охоту на волков, численность которых неимоверно возросла в последние десятилетия, выплачивает до 3000 – 4000 руб. за шкуру одной волчицы и чуть меньше за щенков[18].

Кедровый промысел в начале XXI века играет значимую роль не только для жителей Республики Алтай. В последние 2 – 3 года в тайге на ореховом промысле жители Алтая конкурируют не только с жителями соседнего степного Алтая, но и с гражданами Кыргызстана, Таджикистана, Узбекистана и Монголии. Конфликты в тайге иногда решаются просто – избиением и изгнанием "чужаков". В прошлом, 2007, году промысловики Онгудайского района стали свидетелями использования на сборе кедрового ореха двух лиц без определенного места жительства из г. Бийска, привезенных молодым барнаульцем, останки которых были найдены весной. Участились случаи нахождения трупов, замерзших в тайге (называемых в народе "подснежники"), неопытных и неприспособленных к такому виду деятельности людей[19]. По данным ГУ МЧС России по Республике Алтай, в октябре 2007 года к ним поступило два заявления из органов МВД о пропавших без вести сборщиках кедровых орехов из Онгудайского и Чойского районов. В результате поисков, производившихся силами Алтайского республиканского поисково-спасательного подразделения, 12 октября тело жителя Онгудайского района было найдено и передано родным. Данных о жителе Майминского района, пропавшем в Чойской тайге, нет[20].

Промысловики сдают скупщикам кедровый орех по цене от 40 до 80 рублей за 1 килограмм в зависимости от урожайности и сезона сбора (Для сравнения: в тех селах, где в магазинах продают заводской хлеб, одну буханку можно купить за 15 – 20 руб.). В особо урожайные годы, каковой случается, по наблюдениям алтайцев, один раз в пять – шесть лет, семейной бригаде удается сдать ореха на сумму, достаточную для покупки подержанного автомобиля, от 5 до 15 тыс. руб. В зависимости от урожая ореха в близлежащей тайге, опыта сборщиков, их количества и технической оснащенности группе из 3 – 5 человек удается заработать от 15 до 100 тыс.руб. за сезон. Деньги, заработанные на сборе ореха, алтайцы Онгудайского района в шутку называют деньгами, полученными в "Алтай-банке" или "Мцш-банке" (имея в виду название среды обитания Алтай в первом случае и алтайское название кедра во втором случае). В последние годы большинство алтайцев именно за счет этих денег собирают детей в школу, содержат студентов и оплачивают их обучение в Горно-Алтайском госуниверситете, приобретают товары длительного пользования – бытовую технику и пр.[21].

Вторая стратегия алтайцев-сельчан – отказ от животноводства в пользу деятельности в коммерческой сфере, на государственной службе, иной сфере. За 1990 – 2000-е годы во много раз увеличилось число людей, занимающихся т.н. "челночной" и мелкорозничной торговлей. Помимо этого, многие алтайцы сменили профессию, ориентируясь на спрос на рынке труда. Обычно они выбирают новое место жительства – крупные села, районные центры и город.

В начале и середине 1990-х гг. начался процесс массовой миграции алтайцев в единственный город республики – Горно-Алтайск. Одной из причин миграции стала ликвидация малокомплектных школ. Переезжали, однако, не всей семьей – обычно ехала мать с детьми школьного возраста, отцы оставались в селах. Для тех, кто сохранил таким образом свое хозяйство, не было трагедией возвращаться вновь в свое село из-за того, что не нашел работу в городе или не смог там адаптироваться. Последняя проблема оказалась для алтайцев весьма существенной – были даже случаи разводов на почве нежелания мужа жить в городе, "где нечем дышать" и сложно выбираться в тайгу на охоту. Городской образ жизни притягателен в основном для молодых, обучающихся в вузах Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Барнаула, часть которых оседает в них. Миграции людей среднего, трудоспособного возраста, подобной той, которая идет сейчас из республик Калмыкия, Тыва, Бурятия в Москву, Санкт-Петербург и другие большие города, у алтайцев почти нет. Если и происходит, то имеет единичный и временный характер. В этих случаях примечательно то, что в современное отходничество вовлекаются чаще женщины, чем мужчины. В целом же для алтайцев более приемлем переезд внутри своей территории, чем за ее рубежи.

Таким образом, основные хозяйственные занятия алтайцев к началу XXI века существенно не изменились: это все те же скотоводство, земледелие и охота. Существенно изменились

способы хозяйствования – появилось стойловое содержание скота, связанное с оседлым образом жизни; значительно увеличилось количество заготавливаемого на зиму корма; широко стала применяться сельскохозяйственная техника и автомобили. К сегодняшнему дню алтайцы, 81 % от общей численности которых проживает в селах, вновь видят перед собой перспективы развития традиционной хозяйственной деятельности – животноводства. Однако, ввиду объективной невозможности всем содержать крупное поголовье скота в связи с нехваткой земель сельскохозяйственного назначения, часть алтайцев сельчан заняты, помимо ведения небольшого подсобного хозяйства, таежными промыслами – сбором кедрового ореха и охотой на пушного зверя на продажу. И, наконец, третья часть коренного населения, занятых в бюджетной сфере федерального, республиканского и муниципального уровней, практически отошла от традиционной системы жизнеобеспечения, ведя, по сути, городской образ жизни. Трансформация и модернизация всей системы жизнеобеспечения (и шире – этнической культуры) проявилась именно в этом, новом для алтайцев, явлении – сложении групп населения, практически не связанных с традиционным образом жизни предков.

Логичным следствием изменений, происшедших в хозяйственной деятельности алтайцев, стала трансформация и системы питания. Наряду с появлением новых продуктов питания увеличилось потребление покупных продуктов и сократилось, но не исчезло вовсе, потребление продукции собственного, домашнего, изготовления. Результатом приспособления жизнедеятельности алтайцев к изменяющимся внешним условиям стало возобновление производства традиционных продуктов питания; изготовление традиционной мебели, одежды, обуви, головных уборов; конской сбруи и иных, необходимых в хозяйстве, изделий.

Показателем возросшей в постсоветский период ценности одежды и головных уборов традиционного покроя, с одной стороны, и увеличения числа тех, кто сделал этой своей профессией, с другой стороны, могут служить цены и спрос на подобные изделия. Для пошива традиционных алтайских шапок и воротников чаще всего охотятся на лисиц и выдр. Постоянный высокий спрос на лисьи лапки среди алтайцев привел к тому, что в последние 10 – 15 лет они стали продаваться на рынках г. Горно-Алтайска. Стоимость особо предпочитаемой лапки с передней ноги лисы составляет от 500 рублей и выше, полоска меха выдры шириной 2 – 3 см, длиной 60 см – от 1500 рублей и выше в зависимости от качества и цвета. Готовую шапку сегодня можно купить от 5000 руб. до 7000 руб.[22]. Традиционные шапки из лапок лис пользуются спросом не только у самих алтайцев, но и у туристов. Как сказано в путеводителе по Республике Алтай в пункте "Сувениры": "Наилучшим сувениром Алтая считаются алтайская традиционная меховая шапка (стоит от 2 до 5 тыс.руб.), музыкальные инструменты комус и топшур…"[23].

В целом весь XX век был для алтайцев периодом трансформации их традиционной культуры: оседлый образ жизни, вначале в деревнях, позже в городах, включение в социально-экономические взаимоотношения со всем населением СССР и России; общее, специальное и высшее образование; появление у алтайцев совершенно новых профессий и занятий.

Особенно интенсифицировался трансформационный процесс в начале третьего тысячелетия. Следует, однако, отметить, что глобализационный и трансформационный процессы явнее видны на количестве инноваций, прежде всего в сфере материальной, потребительской, культуры и в количестве информации, чем в сфере традиционной духовной культуры. Зримый символ этого я увидела на стоянках алтайских фермеров и крестьян – большой деревянный или кирпичный дом, на котором установлена телевизионная антенна, называемая "тарелкой", а рядом с домом – традиционное алтайское жилище *айыл*.

---

[1] Официальный Интернет-портал правительства Республики Алтай www.altai-republic.com

[2] Швецов С.П. Горный Алтай и его население. Кочевники Бийского уезда. Т.1. – Вып.1. – Барнаул, 1901. – С. 144.

[3] "Белками" русские старожилы называют снежные вершины гор Алтая.

[4] Святогорье. История Республики Алтай в документах Центра хранения Архивного фонда Алтайского края XVII – начало XX веков. – Горно-Алтайск. 2000. – С. 107 – 108.

[5] Полевые материалы автора (далее – ПМА) собирались в различных сёлах Республики Алтай, начиная с 1986 г. и по настоящее время.

[6] Швецова М.П. Алтайские калмыки // Записки Западно-Сибирского отдела ИРГО. Т.23. – Омск, 1898. – С. 31.

[7] Михайлов В.П. Отчет о поездке на Алтай начальника Алтайского округа в 1910 г. – Барнаул, 1910. – С. 18.

[8] Модоров Н.С. Горный Алтай в пореформенный период. – Горно-Алтайск, 1990. – С. 13.

[9] ПМА.

[10] Там же. – С. 18.

[11] Шерстова Л.И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII – начала XX века. – Новосибирск, 2005. – С. 218.

[12] Третьяков В.Н. Русско-монгольская торговля по Чуйскому тракту // Вопросы истории Горного Алтая. Вып.1. – Горно-Алтайск, 1980. – С. 46.

[13] ПМА.

[14] Официальный Интернет-портал правительства Республики Алтай…

[15] Там же.

[16] ПМА.

[17] Официальный Интернет-портал правительства Республики Алтай…

[18] ПМА.

[19] ПМА, август 2007 г., Онгудайский район.

[20] Сайт ГУ МЧС России по Республике Алтай, ноябрь 2007 г.

[21] ПМА.

[22] Там же.

[23] Ле Пти Фюте. Путеводитель. Республика Алтай. – М., 2004. – 191 с.

В статье исследуется выражение "крутить хвосты баранам" как метафора трансформационных процессов у алтайцев.

Ключевые слова: Алтай, алтайцы, животноводство, трансформационные процессы.

This article investigates the expression "krutit' hvosty baranam" as a metaphor of the transformational processes in Altai.

Key words: Altai, Altaians, cattle-breeding, transformational processes.

Ольга ХАРЧИШИН
Львів

СУЧАСНА СТУДЕНТСЬКА СУБКУЛЬТУРА В УКРАЇНІ

На основі польових фольклористичних досліджень доведено, що сучасна студентська субкультура в Україні знаходиться у тісній взаємодії з базовою етнокультурою, між ними відбувається процес взаємозбагачення.

Ключові слова: етнокультура, традиція, сучасне студентське середовище, субкультура, фольклор, фольклоризм, модерні форми.

Багатовікові традиційні надбання українського народу разом із його професійними досягненнями становлять ядро сучасної національної української культури. Вона є базовою для всіх українців. Водночас відзначається зростаюча соціально-культурна диференціація сучасного суспільства, його субкультуризація. В Україні субкультури тільки-но починають привертати увагу вчених. Саме поняття "субкультура" трактується неоднозначно. Притримуємося визначення "субкультури" як "системи цінностей, установок, способів поведінки і життєвих стилів певної соціальної групи, яка відрізняється від пануючої, загальної в суспільстві культури, хоча й пов'язана з нею[1].

Важливою складовою суспільства є молодіжна субкультура, яку є підстави розглядати, як "функціональну систему високого рівня складності і невизначеності", як поєднання досить різних груп, доволі виразно ієрархізованих. На особливу увагу заслуговує такий субкультурний феномен як студентська субкультура, яка "поєднує вікові характеристики другого періоду юності, синтез субкультур основних соціальних груп суспільства в особі вихідців із них і нові їх соціокультурні ознаки як специфічної соціальної групи"[2]. Студентська субкультура належить до традиційних утворень, що формувалися і розвиваються у тісному зв'язку з етнокультурою, вносячи в неї свої елементи.

Напрацювання українських учених щодо молодіжної, зокрема студентської субкультури, стосуються здебільшого вивчення її в діахронічному зрізі та переважно в аспекті специфіки її мовлення[3]; культурно-історичної ролі в суспільстві[4]. Дослідженням молодіжних співтовариств у сучасному їх функціонуванні з акцентом на усних традиціях активно зайнялися росіяни[5]. Методами росіян у вивченні міських субкультур та їх фольклору ("постфольклору"[6]) з урахуванням українського фактичного матеріалу послуговуються деякі вітчизняні дослідники, передусім Марія Маєрчик, Наталія Лисюк, Павло Салига[7]. Мотивацією такого запозичення досвіду є схожість розвитку сучасних субкультур в Росії та Україні через тривале минуле перебування в єдиних радянських умовах та через глобалізаційні процеси, які не знають державних кордонів. Водночас переважно не враховуються історичні особливості формування української студентської субкультури, що накладають відбиток і на її сучасну ментальність.

Безсумнівною є потреба вивчення сучасного студентського середовища у контексті продуктивної взаємодії з українською етнокультурою. Упродовж 2003 – 2007 рр. автор цих рядків досліджувала "Український фольклор сучасного студентського середовища", охопивши спеціальними польовими обстеженнями вищі навчальні заклади Львова, Києва, Чернівців, Рівного та інших міст України. Основні результати цих досліджень уже викладені у низці публікацій[8]. Вони є свідченням актуальності зазначеної проблеми, її перспективності для ширших фольклористичних, етнологічних, соціолінгвістичних досліджень.

Історично, українське студентство порівняно з відповідним середовищем інших народів Європи, було більше задіяне до громадських обов'язків, виконувало вагому суспільно-культурну місіонерську роль[9]. Поняття "академічної свободи" порівняно зі звиклим трактуванням німців як схильності "до пісні, вина і жінки"[10] в українському контексті набуло ширшого змісту: не

© Ольга Харчишин

обмежуватися тільки навчальними студіями та розвагами, а залучатися до національно-громадських справ, творити українську молодіжну культуру.

Оскільки впродовж віків найбільшим каменем спотикання щодо збереження і розвитку культурної традиції, загалом етнічної ідентифікації українців було мовне питання, то відповідно прогресивне студентство, у першу чергу, спрямовувало свою діяльність на культивування рідної мови, відповідно рідного фольклору і літератури. З цих пов'язані популярні серед українського студентства ідеї народництва, потреба вивчення традиційного села як колиски української мови, духовності.

Сьогодні ці культурницькі завдання не втратили актуальності. Тому, крім основного загалу вже космополітизованого студентства, в Україні зберігається його національно-елітний прошарок, що свідомо чи інтуїтивно культивує українську мову та народні традиції і фольклор. На це вказує сучасне існування культурницьких студентських товариств, братств у більшості вищих шкіл України.

Отже, студентське середовище в Україні не цілком аналогічне російському. Тут, як і загалом в нашому суспільстві, маємо розшарованість за мовним фактором. В умовах білінгвізму мова стає каталізатором етнічної своєрідності, культури, відіграє націєзахисний характер[11]. Українська мова відображає збереження та розвиток етнотрадицій; російська – стирання етнічної своєрідності, чужорідну культурну експансію внаслідок історичної русифікації та сучасної глобалізації. Відповідно у фольклорі студентського середовища маємо такі виразні його складові: "етнотрадиційну" (україномовну) і "сучасну, транснаціональну (глобальну), власне студентську" (переважно російськомовну, рідше – україномовну).

Як і українська мова, традиційний фольклор в сучасній культурі переважно ідентифікується із національною свідомістю, патріотизмом, демократизмом, державництвом (т.зв. "українськістю"). Простежується порівняно з іншими країнами високий рівень фольклоризму: у зацікавленні та опануванні українцями фольклором, звичаями, народним мистецтвом[12]. Живчиком сучасних фольклорних процесів є студентське середовище.

Серед традиційного фольклору у студентській субкультурі майже цілковито переважають пісні та драматично-ігрові дійства. Особливо помітне місце займає репертуар, що супроводжує зимовий цикл українських святкувань. На сьогодні цей цикл є базовим у народному календарі та свідомості українців великою мірою завдяки добре збереженій збалансованості християнської та етнічної (хліборобської) традиції, що мають сакральний зміст. Активно відроджуються колядки, щедрівки, церковні коляди, вертепи в селах і містах України. Жанр колядки збагачується сучасними професійно-композиторськими новотворами.

Особливо слід відзначити роль студентства у традиції вертепів. Взагалі вертепна драма в Україні виникла і поширилася передусім завдяки творчості спудеїв, "мандрівних дяків" від кінця XVII століття. Через вертепи зі студентської субкультури до загальнонаціонального фольклору завжди входили модерні для того чи іншого часу елементи, зокрема мовно-стилістичні. Наприклад, Г.Галаган, характеризуючи запис вертепу з 1770 р., зауважив, що його "пісні і вірші просякнуті схоластичним характером академії того часу", мовою "різних віршів, промов, надгробних надписів епохи між С.Яворським і Сковородою"[13]. Студенти є найактивнішими творцями політичних вертепів, які викристалізувалися як жанровий різновид у XX ст., набувши особливого розвитку в його останні десятиліття. У наш час вертепи є одним з наймобільніших традиційних жанрів гумористичного і сатиричного реагування на зміни в суспільстві. У сучасних вертепах спостерігаємо характерні мовні тенденції молодіжно-студентського середовища. Наприклад, засилля іншомовної лексики у новітніх контекстах: *"сенсація – ексклюзивна інформація", "пліз", "шара", "піарити"* тощо. Грубі прояви ненормативної лексики укладені в уста негативних персонажів, що висловлюються мовою історичних поневолювачів України (напр., "кримінально-блатний" Ірод говорить: *"Ну шо в натурє, допригалісь? Я вам рага повиламиваю*" тощо).

Студентський вертеп відзначається сміливим експериментуванням щодо актуалізації персонажів. Так, замість жида прислужницею Ірода виступає *"попзірка" Вєрка Сєрдючка чи секретарка*, замість воїнів – *"менти"*, замість смерті – "*маленький хлопчик з яйцем*". Останній з'являється в "помаранчевих" вертепах[14]: створений шляхом поєднання традиційного (маленький хлопчик-віншувальник) та нового (яйце – зброя[15]) у фольклорі.

До зимового циклу належать популярні зараз серед молоді, особливо студентської, традиційні *дівочі ворожіння* на пророкування шлюбу, що відбуваються в ніч на св. Андрія (13 грудня). У них твердо зберігається синкретизм рухового, вербального і предметно-символічного текстів, що сукупно виражають зв'язок із первісними уявленнями предків, водночас простежуються й новітні доповнення[16]. Характер новацій пов'язаний із заміною традиційних сільських елементів доступними в умовах міста засобами, зокрема використанням письмових зображень (у ворожіннях, бешкетуваннях), із посиленням розважальної функції, створенням нових поетичних текстів, стилізованих як фольклорні, залученням досвіду літературної класики, сценічними формами проведення. Андріївські вечорниці у таких новітніх формах поширюються й поза межі студентської субкультури, набувають загальнонаціональних фольклорних рис.

Деякі дійства студентської молоді є чистими формами фольклоризму (штучного розучування для театралізованих постановок). Увага до таких форм особливо проявляється в етнографічних секціях студентських братств та інших культурницьких об'єднаннях студентів у всіх регіонах України. Наприклад, учасники "Спудейського братства" Національного університету Києво-Могилянська з великим успіхом популяризують серед студентів свого закладу та серед киян купальську містерію. Їхні спроби відтворити автентичні "Гуцульське" та "Наддніпрянське" весілля викликали зацікавлення серед широких студентських кіл[17]. Сприятливим фактором для засвоєння студентських форм фольклоризму є їх проведення в місцях з потужною етнотрадиційною енергетикою (як-от, Музеях народної архітектури під відкритим небом тощо). Розучуючи автентичні звичаї і фольклор, студенти духовно збагачуються, водночас, продовжують життя традицій у модерних формах. Цементуючим чинником збереження обрядового фольклору у студентському середовищі XXI ст. є його синкретична єдність із невербальним контекстом (танець, гра, маска, костюм, шлюбна магія тощо), суголосна з молодіжними зацікавленнями та формами розваг.

Характерністю сучасної української студентської субкультури є посилена увага до *пісень національно-визвольної тематики* (змістом, закличними інтонаціями, переважно маршовим ритмом вони відображають збройний шлях боротьби з поневолювачами України). До цього поліжанрового пласту пісень належать давніші *станові пісні (козацькі, рекрутські*), і особливо новітні - *стрілецькі та повстанські*. Низка пісень часів УПА зазнає сучасних модифікацій, переважно у прикінцевих доповненнях, спрямованих на пафосні узагальнення патріотично-виховного змісту. Наприклад, пісня "Вже вечір вечоріє", загальновідома в середовищі УПА та розповсюджена на західноукраїнських землях[18], належить до найпопулярніших повстанських пісень студентства. Цьому посприяла сучасна версія виконання твору молодіжно-культовим рок-гуртом "Плач Єремії". Ідеї нескореності повстанців, їхнього невмирущого героїзму та жертовності розгорнуті в динамічному сюжеті про запеклий бій із "москалями", поранення юного повстанця-кулеметника та продовження його справи молодою дівчиною-санітаркою. Традиційну кінцівку пісні:

А ворог атакує, в останній момент –
Наново заграв вже затихлий кулемет.

сучасна молодь доповнила патріотичним узагальненням заклично-агітаційного звучання:

Хто любить Україну, український народ,
Той піде у повстанці без жодних перешкод[19].

У новотворах дедалі відчутніше простежується переосмислення повстанської традиції як ´рунту для збудження національної пам'яті, духовного прозріння, патріотичного виховання сучасної молоді[20]. Так у пісні "Не сумуй, дитино, що немає тата" основна ідея - спадкоємність поколінь повстанців. Найвища точка експресії твору зосереджена в материнських словах, звернених до синочка - із благословенням його на майбутню жертовність:

Виростай, мій сину, будь міцний, як криця.
Виростеш, – скажу я, – де лежить рушниця,
Де лежать набої, де лежить граната.
Не сумуй же, сину, що немає тата[21].

Пісенність національно-визвольної тематики особливо резонансно звучить у репертуарі студентства східного регіону України, де ідентифікується з національно-патріотичним радикалізмом, виконує консолідуючу функцію серед елітних кіл національно свідомої молоді.

Тепер звернемо увагу на випадки засвоєння народом власне студентських форм фольклору. До таких форм належать, зокрема, переспіви студентської тематики на мелодії і тексти відомих народних та популярних пісень. Наприклад, одним з відомих у Львові є студентський переспів "Як з Ходорова до Львова ми в поїзді стояли" (на мелодію та з використанням деяких структурних елементів стрілецької пісні "Як з Бережан до Кадри січовики манджали") про скрутне становище студентів, помножене свавіллям гітлерівських окупантів. Цей переспів, у свій час помічений Ф.Колессою[22], побутує і до сьогодні.

У студентській субкультурі особливе місце займають віршовані монострофи, "заповіді", гасла, жартівливі розшифрування абревіатур. Ці жанри побутують як усно, так і письмово (у вигляді графіті на партах, стінах; записах у спеціальних студентських альбомах, блокнотах, стінгазетах, іншій пресі, сайтах Інтернету). Схожі форми письмового побутування простежуються у школярів, солдат строкової служби; поширюються і в усному народному мовленні.

Сміховий ефект у цих фольклорних формах часто досягається шляхом контамінації відомої, традиційної частини тексту з несподіваним (профанним) доповненням, заміни одних слів іншими ("таутосемантичні перетворення словосполучень"[23]). Напр.: *"Знання – це сила, яка веде в могилу"; "Вік живи, вік учись, і дурно здохнеш"; "Слова – не горобець, зловлять – вилетиш"* тощо.

У студентських "заповідях" за традиційну основу слугують вислови, стилістичні кліше з церковної книжності. Зазначимо, що її жартівливо-фривольні інтерпретації, навіть сюжетів та висловлювань з Біблії, тягнуться у традиціях українського студентства ще з XVII століття. У "заповідях" у бурлескній формі висвітлюються "правила" ледачого студента ("*Нє восхрапі на лєкції, да би нє разбудіть бліжнєго твоєго" (вар. "Не буді, да не будім будєш*); перифразовуються "глибокі сентенції" (*"І був день, і настане ніч. І настане сесія. І живі позаздрять мертвим")* тощо.

Характерними суто для українського національно-патріотичного середовища, передусім студентського, є влучні вислови - рецепції історичного минулого (тема "старшого брата") або сучасної суспільної дійсності в Україні *("Дякую тобі, Боже, що я не москаль", "Українці – сильна нація, нам до дупи радіація"[24]).* За участю студентської творчості, а потім за її аналогією, у період Майданного фольклору[25], було створено й поширено безліч гасел політичного характеру *("Зека – на нари! – Тоді підем на пари!"[26]; "Зека – за ґрати, а потім – грати, грати!"*[27]).

Як народна опозиція до засилля незрозумілих абревіатур на вивісках різних наукових та навчальних закладів у містах СРСР виникли *жартівливі розшифрування абревіатур*. "Загадкова недосяжність важко відтворюваних літерних позначок на фасадних вказівниках інститутів і проектних бюро постійно збуджували уяву, провокуючи міфотворчість"[28]. Сучасні відповідні тексти відображають іронічну самооцінку, фривольну налаштованість студентів. Наприклад: ФСНСТ (факультет соціальних наук і соціальних технологій) – *"Файні студенти навчаються саме тут";* ФГН (факультет гуманітарних наук) – *"Фігня" і* т.д.

Одне з пріоритетних місць у сучасній творчості займає анекдот. Це надзвичайно продуктивний і поліфункціональний, особливий вид сучасної вербальної культури. Він як компонент масової культури відзначається соціальною "поліцентричністю" з високою проникністю поза межі породжуваних його соціумів. Із лав вищих навчальних шкіл поширилися в народі цикли анекдотів про студента, зокрема про його вічне відчуття голоду, винахідливість, фривольність, дотепність тощо[29]. Водночас студенти є активними носіями політичних, "еротичних", "блатних", дитячих, військових та інших тематичних циклів анекдотів, що поширені серед українців переважно як модерні варіанти старих народних сюжетів та мотивів.

Очевидним є процес фольклорних взаємовпливів української етнокультури зі студентською субкультурою, унаслідок чого етнокультура набуває сучасних форм і змісту, а студентська субкультура зберігає українську ідентичність.

[1] Культурологія: навч. посібник для студентів вищих навчальних закладів І – IV рівнів акредитації / За заг. ред. В.М.Пічі. – Львів, 2003. – С. 228.

[2] Там само. – С. 153.

[3] Дзендзелівський Й. Український бурсацько-семінариський жаргон середини XIX ст. // Українське і слов'янське мовознавство – Львів, 1996. – С. 353 – 359; Горбач О. Арго українських школярів і студентів // Наукові записки УВУ. – Мюнхен, 1996. – С. 3 – 55; Могилинець О. Із спостережень над лексикою студентського мовлення // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія Філологія. – Вип. 6. – Ужгород, 2002. – С. 52 – 55 тощо.

[4] Ковалюк Р. Український студентський рух на західних землях XIX – XX ст. – Львів, 2001. (Там подано найповнішу бібліографію історичних і дотичних до теми праць).

[5] Рожанский Ф.И. Сленг хиппи: Материалы к словарю. – СПб.; Париж, 1992; Щепанская Т.Б. Молодежные сообщества // Современный городской фольклор / Под ред С. Неклюдова. – М., 2003. – С. 34 – 85; Шумов К.Э. Студенческие традиции // Там же. – С. 165 – 179 та ін.

[6] Термін "постфольклор" на означення сучасних усних стереотипних текстів уперше ввів С.Нєклюдов. Див.: Неклюдов С.Н. После фольклора // Живая старина. – 1995. – № 1. – С. 2 – 4.

[7] Маерчик М. Есть ли культура в субкультуре // Зеркало недели. – № 10 (538); Маерчик М. Архаические парадигмы в поведенческих нормах субкультур современного города. Текст хиппи // Тагильский вестник: Уральская провинция в культурном пространстве XX века (историко-краеведческий альманах). – Нижний Тагил, 2004. – С. 134 – 142; Лисюк Н.А. Міфологія міської оселі // Народознавство. – 2007. – № 74. – С. 2 – 8; Салига П. Студентські стереотипні достовірні наративи (за матеріалами оповідок студентів гуманітарних факультетів вищих навчальних закладів м. Києва). Магістерська робота // Архів кафедри фольклористики Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

[8] Харчишин О. Вертепна драма в сучасному студентському середовищі (традиційні і нові риси) // Народна творчість та етнографія. – 2005. – № 6. – С. 65 – 71; Її ж: Традиційні народні звичаї і фольклор у студентському середовищі (зимовообрядовий цикл) // Народознавчі Зошити. – 2005. – № 5 – 6. – С. 523 – 531; Пісні повстанської тематики в сучасному молодіжно-студентському репертуарі: традиційне і нове // Визвольний шлях. – 2006. – № 11. – С. 70 – 77; Народна драма та її елементи у студентському побутуванні (збереженість і розвиток етнотрадицій) // Нове життя старих традицій (традиційна українська культура в сучасному мистецтві і побуті) / За ред. проф. Віктора Давидюка. – Луцьк, 2007. – С. 229 – 238.

[9] Ковалюк Р. Український студентський рух на західних землях XIX – XX ст. – Львів, 2003. – С. 5.

[10] Редько Ю. Libertas akademica // Студентський шлях. – 1931. – № 3 – 4. – С. 54 – 57.

[11] Див.: Радевич-Винницький Я. Двомовність як проблема української етнолінгвістики // Українська культура: з нових досліджень. Збірник наукових статей на пошану Степана Петровича Павлюка з нагоди його 60-річчя. – Львів, 2007. – С. 126.

[12] Культурологія: навч. посібник для студентів вищих навчальних закладів І – IV рівнів акредитації / За заг. ред. В.М.Пічі. – Львів, 2003. – С. 150.

[13] Галаган Г. Малорусский вертеп // Киевская старина. – 1882. – Т. IV. – С. 9.

[14] Хвиля "помаранчевих" вертепів прокотилася на початку 2005 р., творчо відображаючи народні настрої та тогочасний український політикум за "гарячими" слідами Помаранчевої революції.

[15] Детальніше про цей образ див.: Дубинянський М. Тисяча потішок помаранчевої революції: Політичні сатири / Перекл. з рос. М.Нога. – К., 2005. – С. 12 – 14.

[16] Ця теза об´рунтована на широкому польовому матеріалі у статті О.Харчишин "Традиційні народні звичаї і фольклор у студентському середовищі (зимовообрядовий цикл)" (Народознавчі Зошити. – 2005. – № 5 – 6. – С. 523 – 526).

[17] Як правильно женитися по-наддніпрянськи // Майдан Могилянка. Справжній могилянський самвидав. – № 51. – 15 вересня 2004. – С. 3.

[18] Пісні УПА / Зібрав і зредагував З.Лавришин // Літопис Української Повстанської Армії. – Т. 25. – Львів, 1996 – 1997. – С. 296, 453.

[19] При ватрі. Пластовий співаник. - Мюнхен, 1999. – С. 36.

[20] Харчишин О. Пісні повстанської тематики в сучасному молодіжно-студентському репертуарі: традиційне і нове // Визвольний шлях. – 2006. – № 11. – С. 70 – 77.

[21] Збірник пісень Студентського братства Львівської політехніки. – Львів, 2000. – С. 9.

[22] Фольклор Вітчизняної війни // Зібрав та опублікував акад. Ф.Колесса. - Львів, 1945. – С. 28 – 29.

[23] Клубк П.А. "Языковые игры" и малые жанры фольклора // Современный городской фольклор / Под ред. С.Неклюдова и др. – М., 2003. – С. 654.

[24] Напис на парті НаУКМА (корп. 1, 220 ауд.) // Особистий архів автора.

[25] Лысюк Н. "Майданный фольклор": жанровый состав, функции, способы распространения // Русский язык, литература, культура в школе и вузе. – УАПРЯЛ; КНУ им. Т.Шевченко. – 2005. – № 5. – С. 50 – 63.

[26] Гасло уперше прозвучало під час маніфестації студентської молоді у Львові 21.11. 2004.

[27] Первісно - надпис на дверях Львівського музучилища. Вислів поширився як гасло на Майдані незалежності у Києві під час Помаранчевої революції в кінці листопада 2004 р.).

[28] Синдаловский Н. Петербург в фольклоре. – СПб., 1999. – С. 65.

[29] Вік учись: Студентський гумор / Зібрав та упор. Б.Скоморовський. – К., 1979. – 71 с.; Комп'ютерні приколи. – Ужгород, 2006. – С. 8 – 18 та ін.

На основе специальных полевых фольклористических исследований доказано, что студенческая субкультура в Украине находится в тесном взаимодействии с базисной этнокультурой, между ними происходит процесс взаимообогащения.

Ключевые слова: этнокультура, традиция, студенческая среда, субкультура, фольклор, фольклоризм, модерные формы.

According to the special folklore investigation it is proved that modern student's subculture in Ukraine is in the close interaction with the basic ethnoculture, and the process of mutual enrichment is observed between them.

Key words: ethnoculture, tradition, student's socium, subculture, folklore, folklorism, modern forms.

Тетяна ДЛІННА
Миколаїв

ОСОБЛИВОСТІ "НАРОДНОГО БОГОСЛОВ'Я" УКРАЇНЦІВ: НА ОСНОВІ АНАЛІЗУ РЕЛІГІЙНИХ КОЛЯДОК У СУЧАСНИХ ЗАПИСАХ

Статтю присвячено проблемі осягнення народом християнської віри. Розкрито певні народні уявлення про християнського Бога. Автор підкреслює народні погляди на вчення про Христа.

Ключові слова: "народне богослов'я", народна релігійність, христологія, "народна христологія", фольклор, колядки.

В умовах процесів глобалізації та інтерналізації культур, переходу людства до інформаційної цивілізації у представників різноманітних етносів зростає інтерес до власної культури та духовної спадщини, спостерігається процес повернення до народних традицій, тобто відбувається так званий "ренесанс традиційної культури". Невід'ємною складовою духовної культури і ментальності українців виступає релігійність. Джерелом її дослідження може бути фольклор, який має єдину систему міфологічних, релігійних, моральних уявлень та норм, що відображають неповторну історичну пам'ять етносу, його ставлення до природи і суспільства, моральні принципи, погляд на світ тощо[1].

Колядки як зимові (різдвяні) обрядові пісні відомі у народів Східної Європи, особливо у слов'ян. Серед східних слов'ян колядки найбільш поширені у українців. Особливістю українських колядок, у порівнянні з російськими і навіть білоруськими, є відчутні християнські мотиви, які народ традиційно черпав з Євангелія, апокрифічних творів, літургійного життя Церкви, іконопису тощо. Український фольклор містить також зразки власне релігійних колядок, створених на ´рунті християнського віровчення. Як зазначав М.С.Возняк, "із складних причин і обставин виплив характер коляд, який зробив їх не тільки важливим релігійним чинником, засобом поширення віри й побожності, але й моралізаційним і цивілізаційним"[2].

У наш час триває процес фіксації та видання фольклорних джерел. У ньому беруть активну участь не тільки науковці, краєзнавці, музиканти, а також священнослужителі, що репрезентують українські християнські церкви. Розширюється традиційна сфера побутування християнських колядок. Залишаючись серцевиною обряду колядування на Різдво, різдвяні пісні вийшли за його межі і широко представлені в аудіозбірках на компакт-дисках, на веб-сайтах різноманітного спрямування: від офіційних сторінок християнських громад до науково-популярних та музикально-розважальних ресурсів. Сприйняття народом священного начала, розуміння християнських віросповідних істин, релігійні почуття, особливості обрядовості є акумульованими у колядках і чекають на наукове осягнення.

Вперше дослідницьку увагу звернув на релігійні колядки і поставив коло завдань щодо їх вивчення І.Франко[3]. М.Грушевський подав антологію українського фольклору христологічного змісту та проаналізував народну творчість на релігійно-моральні теми у праці "Історія української літератури"[4]. В радянській етнографії розглянув християнські аспекти обряду колядування в українців В.І.Чичеров[5].

Методологічною основою для студіювання фольклору та народної релігійності може бути концепція "космічного християнства" румунського вченого М.Еліаде[6]. Серед сучасних українських наукових розвідок вирізняються роботи філолога В.Сулими, яка вивчаючи старовинні українські колядки, прийшла до висновку про зародження такого явища, як "народне бого-

© Тетяна Длінна

слов'я"[7] та філософа Г.Разумцевої, що за фольклорними джерелами дослідила морально-етичні погляди та окремі аспекти традиційного релігійного світосприйняття українського народу[8].

Слід зазначити, що, з одного боку, феномени народної релігійності, релігійної ментальності, "народного богослов'я" й досі залишаються пріоритетними темами міждисциплінарних досліджень, а з іншого – недостатня розробленість джерельної бази перешкоджає отриманню достовірних наукових результатів. З огляду на викладене вище, метою нашої статті є описання і аналіз особливостей "народного богослов'я" українців на основі релігійних колядок у сучасних записах. Під поняттям "народне богослов'я" розуміється система народних уявлень про Бога та спасіння. Джерелами дослідження стали опубліковані на початку XXI ст. фольклорні збірки[9] та зразки колядок з архіву миколаївського краєзнавця Л.М.Плужникової. Дослідження ´рунтується на міждисциплінарному підході до даних, що вивчаються, носить позаконфесійний характер.

Основою християнської релігії є віра у Єдиного, Істинного і Живого Бога. Бог має абсолютну благість, абсолютне знання та абсолютну могутність. Бог має Свою причину в Самому собі. "І сказав Бог Мойсеєві: "Я Той, що є" (Вих. 3, 13 – 15) У відношенні до Бога всі істоти і, в тому числі, людина, природний світ, Земля тощо є Його творінням. Він є настільки унікальним і настільки досконалим, що Його існування не може бути порівняно ні з чим іншим.

Зауважмо, що сутність традиційної народної релігійності українців можна висловити за допомогою двох формул, запозичених з тексту колядок поширених у XIX столітті: "Ніт як над тебе, великий наш Боже!" та "Язиці разумійте, яко с наме Бог". Українська традиційна релігійність, вкорінена в землеробське буття народу, вже ´рунтувалася на християнському переосмисленні, з одного боку, космосу і місця людини в ньому, а з другого – Бога, людини та їх взаємовідношення. В народній релігійній свідомості християнський Бог стоїть понад космічними силами. У колядці відбилися подив і щире захоплення народу величчю та благістю Бога: "Ніт як над тебе, великий наш Боже!/ Ти кажеш місяцю: "Світи всему світу!"/ Ти кажеш сонейку: "Світи всему світу!"/ Ти кажеш дожджейку: "Мочи суху землю!"[10]

Людина традиційного суспільства жила перед очима Бога, в присутності Бога. Тому другою засадою народної релігійності була формула "з нами Бог". Всемогутній, незбагнений Абсолют мислився не тільки трансцендентним, але й іманентним світові, проявляючись у фізичній природі. Більш того Він приходить в подобі людини, народжується у умовах звичайного селянського побуту. "Язиці разумійте, яко с наме Бог"[11]. Саме цей заклик дає підстави стверджувати, що народ добре розумів величну місію Ісуса Христа – відновити зв'язок між Богом та Його творінням – людиною.

Християнський Бог – це Свята Трійця – "єство якого єдине, але буття якого є особистим взаємовідношенням трьох іпостасей: Отця – безпочаткового Першоначала, Сина – Логоса, тобто абсолютного Смислу (який втілився в Ісусі Христі) і Духа Святого – "животворчого начала"[12]. Всі три іпостасі існували завжди, вони є "предвічними" і рівними за достоїнством (рівночесні). Всі Вони беруть участь у творенні та бутті космосу. За вченням християнської церкви, Свята Трійця є триєдиною, односутньою, нероздільною, предвічною, святою та животворчою.

Сутність християнської релігії також можна визначити за допомогою одного слова – це слово "Христос". Вчення про особистість та місію Ісуса Христа (христологія) є складовою християнського догматичного богослов'я. "Народна христологія", або народні уявлення про "Сина Божого", Спасителя належать до феномену "народного богослов'я", народної релігійності.

Ісус Христос – друга особа у структурі Трійці, Бог-Син, Логос, тобто абсолютний Смисл, який втілився в Ісусі Христі. Ісус Христос виступає посередником, через якого Бог-Отець сповіщає істину Одкровення. Він – Відкупитель, що хресною смертю спасає людство від первородного гріха, звідси формується християнська теорія спасіння – сотеріологія.

У християнській догматиці Ісус Христос є Боголюдиною, яка суміщає в особистісній єдності усю повноту як божественної, так і людської природи. Формула 4-го Вселенського (Халкідонського) собору (451) – "воістину Бог" і "воістину людина". Божественна і людська природа Христа існують "несліянно, непревращенно, нероздільно, неразлучимо".

У розглянутих зразках релігійних колядок у сучасних записах ім'я Святої Трійці не названо

жодного разу. Разом з тим Свята Трійця є представленою у трьох іпостасях, а Святий Дух, який згадується рідко, переважно у сцені хрещення Ісуса Христа, зображається символічно, як правило, у вигляді голуба, або просто птаха.

Так, на Миколаївщині записана християнська космологічна колядка "Слава, слава, слава Тобі, Боже", сюжет якої був доволі поширений по всій території України ще у другій половині XIX ст. В ній мотив будови світу замінено мотивом будови церкви, місце космічних сил – "трьох товаришів" – Сонця, Місяця і Дощу заступає притаманна традиційній релігійності українців "народна Трійця" (Бог-Отець, Ісус Христос, Богородиця), яка доповнюється Святим Духом, що, очевидно, також є більш пізнім, християнським переосмисленням прадавніх уявлень про створення світу птахами. У церкви троє дверей: у перші входить сам Господь Бог, у другі – Син Божий, у треті – Діва Марія. "Де Марія йшла – роза процвіла./ Слава, слава, слава Тобі, Боже!/ Роза процвіла. / А з тої рози вилетів пташук./ Слава, слава, слава Тобі, Боже!/ Вилетів пташук./ Ой то не пташук, то Божий душок./ Слава, слава, слава Тобі, Боже!"[13].

Колядка № 3 " Витай, Ісусе, у Марії Діви зроджений" зі збірки професора С.Китової нагадує за стилем і змістом молитву сучасної людини, що веде воцерковлений спосіб життя. В ній співається: "І наші серця Тобі на жертву приносили. /Не опусти їх з Твоєї опіки, / Царствуй в них разом з Отцем і Духом навіки"[14]. Це молитовне прохання перегукується зі старозавітним мотивом: "Серце чисте створи, мені Боже, / і тривалого Духа в моєму нутрі віднови."(Пс. 50, 12)

Цілком зрозуміло, що український різдвяний фольклор має христоцентричний характер. У структурі християнської Трійці народна релігійна свідомість чітко виокремлює пару: Бог-Отець – Бог-Син. Хоча Ісус Христос розглядається у відношенні і до Бога-Отця, і до Богородиці.

У християнській релігії широко використовуються епітети до імені Ісуса Христа: Спаситель, Відкупитель, Цар, "Син Божий". Вони відображають догматичні положення про те, що Ісус Христос прийнявши добровільно страждання і смерть, відкупив собою людей із полону і рабства у сил зла, яким вони віддали себе у акті "гріхопадіння"[15].

Наголосимо, що фактично кожна колядка містить ім'я Ісуса Христа.

Епітети до імені Христа також широко представлені в народній поетичній творчості. За ними можна визначити основні напрями народних христологічних поглядів.

Найчастіше Ісуса Христа називають біблійним іменем "Син Божий", а також: "Боже Дитятко", "Младенець блаженний", "Младенець предвічний", "Дитина Божа". За християнським віровченням, Бог відкрився людям в особі Христа. Святе Письмо називає Ісуса Христа Сином Божим та Богом Словом: "Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово " (Ів. 1, 1) Сам Христос називає Себе Сином Божим Єдинородним: "Так бо Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, але мав життя вічне" (Ів. 3, 16)

Народнопоетичні епітети передають благоговійне ставлення віруючих людей до Божественного Немовля з його атрибутами величі, мудрості та майбутніх хресних мук. У колядках є відчутним євангельський мотив "будьте як діти": маленький Ісусик грається у дитячому колі і водночас являється милостивим Господом. У колядці " Нині в нас Різдво Божого Дитяти" маленький Христос звертається до Богородиці: "Так мені добре з тими діточками!/ З ними завжди я буду, / Тих дітей не забуду, / І зішлю їм щастя-рай / В їх прекрасний рідний край, / за добре серденько, / Пригорну їх, ненько..."[16]. У колядці № 30 " Дивная новина, яко Діва Сина" народ просить Ісуса Христа : "Пригорни усіх до Себе християнських діток. / А Христос маленький ручки простягає, / Усіх діток з усього світу до Себе скликає"[17].

Українські колядки передають глибину переживання віруючим народом таїнства Боговтілення. Бог став видимий, як каже апостол: "Велична побожності тайна: Бог з`явився в тілі..." (1 Тим. 3, 16) Ісуса Христа називають у колядках так: "Боже Слово", "Отцівське слово", " Слово Отчеє". У колядці № 55 "Ой у Віфлеємі весела новина" передається суть догмату про боговтілення: "Там Діва Марія народила Сина, / І Отцівське слово зодяглося в тіло..."[18]. У колядці № 3 " Витай, Ісусе, у Марії Діви зроджений" співається: "Витай нам, Боже, у людськім тілі з'явлений"[19].

У народнопоетичних творах можна простежити підкреслення Божественної природи Христа, його називають: "Богом", "Богом предвічним", "Богом правди і Любові", "Богом довготерпілим,

"Святим Божеством", "Богом правдивим", "Богом Всесвіту", "Богом – создателем цього світу" тощо. Широко представленні уявлення про креативні функції Ісуса Христа як Бога. Ісус Христос у колядці № 24 " В глибокій долині" промовляє до матері: "Я сотворив небо й землю, / Ще'м ся не народив!"[20]

У колядці № 60 "Ой учора звечора" проголошується, що народився Син Божий, який сотворив небо і землю[21].

У розглянутих колядках зберігаються релікти міфологічного мислення стосовно сприйняття Божественної природи Ісуса Христа. Маємо на увазі мотиви вознесіння новонародженого Христа на небо, чудесне надання йому імені, які відсутні і в канонічних, і в апокрифічних євангеліях, а також мотиви одягання Ісуса Христа у ризи шовкові, що прислані Богом-Отцем, і покладання новонародженого на престол у церкві, що перегукуються з народними традиціями та обрядами. У такий спосіб, з нашої точки зору, в традиційній народній релігійності відбувалося "узаконення" божественного статусу Христа.

У євангеліях Царем називається той, кому дана "усяка влада на небі і на землі"(Мт. 28, 18) У колядках так називають Ісуса Христа: "Цар", "Цар царів", "Цар Всесвіту", "Цар справедливий, Цар віків слави"; "Небесний владар", "Цар і Пан, Вишніх сил всього світу Гетьман", "Пан наш, Всемогучий владика", "Владика, князь світу"; "Вседержитель всього світу". Визнаючи і підкоряючись Божественній владі Христа, народ не наголошує на тому, що Син Божий є ще й суворим і справедливим Суддею, який буде карати кожного за особисті гріхи. Скоріше центральною проблемою є спасіння людини і Всесвіту, бо первородний гріх не тільки відкинув людину від Бога, але й спотворив весь світ.

За християнським віровченням, людина виступає суб'єктом гріхопадіння та об'єктом спасіння. Гріхопадіння, тобто перший акт непослуху Богу, зруйнувало богоподібність людини, і вона стала смертною. Покликання людини полягає у відновленні сакральної єдності з Богом. Примирення з Богом, спасіння стає сенсом людського життя.

Людина може врятуватися лише завдяки Богові. Виявом такого божественного втручання є поява Ісуса Христа. Через нього, на думку богословів, люди вступають у патерналістичні відносини з Богом і прилучаються до священного. Христос переміг онтологічну силу гріха, спокутував гріх людей, прийняв тортури і мученицьку смерть. Християнство вважає Ісуса Христа досконалою людиною, другим Адамом. Як свідчать отці Церкви: "Бог став людиною для того, щоб людина могла стати Богом".

Відповідно у слов'янській традиції Сина Божого називають Спасом. В українських колядках також зустрічаються варіанти: "Спас", "Спаситель", "Господь Спас", "Новий Адам", " Відкупитель наших гріхів" і дуже рідко – "Месія".

Людини усвідомлює свою духовну недосконалість і гріховність: "Много ми грішили, Спасе пред тобов/ Ми всі грішні, Ти один святий"[22]. За народними уявленнями, спасіння може статися тільки за посередництва Сина Божого: "Ступив до нас з високости, / Щоб зміг нас з гріхів спасти"[23] ; "спасати грішні душі від вічної муки[24]; наш єдин Вибавитель від кари; з Богом нас примиряє"[25]; "весь світ відкупив"[26]. Наприклад, у колядці № 3 " Витай, Ісусе, у Марії Діви зроджений" Ісус Христос приходить у світ не у славі Божій, а убогий і нужденний: "А твоя сила сухій зрівнялась билині." Проте народ розуміє мету приходу Сина Божого у земний світ, Його Божественну Місію: "Твоя покора з нас грішні здійме окови, / А в серцях наших заложить царство любові"[27].

Не зважаючи на те, що тема хресної смерті Ісуса Христа мало розроблена у різдвяному фольклорі, християнська віра, як "релігія Голгофи", зрозуміла українцям: "Він гріхи всього світу, / Своїм хрестом змив"[28], "за гріх світу Спас вмирає"[29]. Українські колядки повторюють традиційний мотив "Марія при Хресті", запозичений з католицького гімну XIV ст. "Stabat mater dolorosa…", де страждання Христа показані крізь муки Богородиці. Вже у другій половині XIX ст. Ф.Кудринський вказував на головну відмінність українського тлумачення цього мотиву – суб'єктивно зображено внутрішній стан Божої Матері, передано сильне, глибоке душевне хвилювання Богородиці[30]. Ця специфіка зберігається, збагачується і оновлюється у наш час. У колядці з Миколаївщини Божа Матір звертається спочатку до свого Сина: "Вже тя, милий Сину, більше не побачу, / Сину мій./ Ти жертвувався всіх людей спасти, / За те діждався невинно вмирати./ За світ лукавий, злобний і неправий, / Що сповнив на Тобі весь засуд кривавий / на

Хресті. Моя опоро, мій світе ясний, / В'янеш за скоро, чахнеш безчесно." Далі Богородиця, як звичайна жінка, молиться до Бога-Отця про долю свого Сина і так само, як Христос, приймає волю Всевишнього: "Я сама на світі, як билина стою/ під Хрестом./ Мій Боже милий, усердно тя молю, / Додай мені сили у нещаснім болю./ Тебе благаю, як сама лиш знаю / І Тобі десь свого Сина поручаю / на Хресті"[31].

Традиційно залишаються фактично не розробленими теми Христового воскресіння і вознесіння.

Віра людини в Бога розглядається як найвища цінність у сучасних колядках. Якщо східні царі наділяють новонародженого Спасителя символічними, але матеріальними дарами, то народ довіряє найдорожче: "І подарім Му нашу віру/ Чистеє серце і душу щиру"[32]. На Півдні України записана колядка "Ой Божеє народження, Божая сила", в якій співається: "А ви, люди, християни, віруйте Богу/ Та вдарте чолом, битьєм цього престолу, бо цей престол найосвященний, / Богу Отцю, Ісусу Христу на причащання"[33].

З розглянутого можна зробити такі висновки: українцям властива розвинута християнська ідентичність, яка відображається у "народному богослов'ї", що має христоцентричний характер, разом з тим не затьмарюється образ Бога-Отця як Творця та милосердного, люблячого Батька. В "народній христології" підкреслюється Божественна природа Ісуса Христа, є розуміння Його місії та відкупної жертви. Спасіння людина з народу бачить у вірі в Бога та відкупну жертву Христа.

Дальший аналіз релігійного фольклору та народної культури, ширше застосування історико-порівняльного методу та регіонального підходу – необхідні умови для вивчення ключових питань розвитку народної релігійності та релігійної ментальності українського народу.

---

[1] Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. – СПб., 2003. – С. 67 – 70.

[2] Возняк М.С. Історія української літератури. У двох книгах: Навч. вид. – 2-ге вид., випр. Кн. друга. – Львів, 1994. – С. 307.

[3] Франко І. Наші коляди / Зібрання творів у 50-ти томах. – Т. 28. – К., 1980.

[4] Грушевський М.С. Творчість на теми релігійно-моральні.// Грушевський М.С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. – Т. 4 Кн. 2 / Упоряд. Л.М.Копаниця; Приміт. С.К.Росовецького. – К., 1994.

[5] Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI – XIX века. Очерки по истории народных верований. – М., 1957.

[6] Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В. Большакова / 1995. – С. 167 – 172.

[7] Сулима В. Свята Трійця і символіка троїстості: до питання про літературну генезу української народної поезії // Слово і Час. – 2005. – № 6. – С. 6 – 12.

[8] Разумцева Г.І. Моральні цінності українського народу та ритуальний закон Церкви в поетичному фольклорі XIX століття // Українське релігієзнавство. – 2000. – № 14. – С. 25 – 35.

[9] Іде звізда чудна: Колядки, щедрівки та віншівки / Упорядн. Н.Манько. – Львів, 2006; Ковальова О.Ф. Українська народна творчість Південного Прибужжя. – Миколаїв, 2006; Колядки та щедрівки в сучасних записах. Упорядник С.А.Китова. – Черкаси, 2003.

[10] Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / Александр Афанасьевич Потебня. Символ и миф в народной культуре / Сост., подг. текстов, ст. и коммент. А.Л.Топоркова. – М., 2000. – С. 110.

[11] Доманицький В. Сучасні колядки і щедрівки (Відбитка Пам'ятної книжки Київської губернії на 1905 р.) // Народна творчість та етнографія. – 1999. – № 1. – С. 98.

[12] Аверинцев С. Троица / Собрание сочинений / Под ред. Н.П.Аверинцевой и К.Б.Сигова. Словарь. – К., 2006. – С. 448.

[13] Слава, слава, слава Тобі, Боже! Зап. Плужниковою Л.М. від Прилуцької Дарини Трохимівни, в с. Станіславчик, Первомайського району, Миколаївської області, 1998 рік.

[14] Колядки та щедрівки в сучасних записах… – С. 23.

[15] Аверинцев С. Иисус Христос / Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т./ Гл. ред. С.А.Токарев. Т. 1. – М., 1991. – С. 490.

[16] Іде звізда чудна: Колядки, щедрівки та віншівки… – Львів, 2006. – С. 14.

[17] Колядки та щедрівки в сучасних записах… – С. 39.

[18] Там само. – С. 53.

[19] Там само. – С. 22.

[20] Там само. – С. 34.

[21] Там само. – С. 55.

[22] Іде звізда чудна: Колядки, щедрівки та віншівки… – С. 276.

[23] Там само. – С. 85.

[24] Колядки та щедрівки в сучасних записах... – С. 36.

[25] Іде звізда чудна: Колядки, щедрівки та віншівки… – С. 124.

[26] Там само. – С. 55.

[27] Колядки та щедрівки в сучасних записах... – С. 22.

[28] Іде звізда чудна: Колядки, щедрівки та віншівки… – С. 301.

[29] Колядки та щедрівки в сучасних записах... – С. 56.

[30] Кудринский Ф. "Stabat mater dolorosa" в народной поэзии Волынской губернии // Киевская старина. – 1893. – № 11. – С. 327 – 332.

[31] Страждальна Мати під Хрестом стояла. Зап. Плужниковою Л.М. від Веретко Галини Василівни, в м. Баштанка Миколаївської обл.

[32] Іде звізда чудна: Колядки, щедрівки та віншівки… – С. 116.

[33] Ковальова О.Ф. Українська народна творчість Південного Прибужжя. – Миколаїв, 2006. – С. 101.

Статья посвящена проблеме восприятия украинским народом христианской веры. Рассмотрены народные представления о Боге. Автор выделяет народные взгляды украинцев на учение о Христе.

Ключевые слова: "народное богословие", народная религиозность, христология, "народная христология", фольклор, колядки.

This article deals with a problem of comprehension by Ukrainians of Christianity. Concrete folk notions about God are presented in this article. The author underlines considerations of Ukrainians on the Doctrine about Christ.

Key words: "folk theology", folk religiousness, Christology, "folk Christology" , folklore, Christmas Carols.

Оксана МИХАЛЬЧУК
Луцьк

"НОВА ОБРЯДОВІСТЬ" НА ВОЛИНІ В 1960 – 80-х роках

У статті досліджується процес впровадження "нової радянської обрядовості" та її вплив на традиційні релігійні обряди і звичаї у селах Волині у 1960 – 1980 рр.
Ключові слова: "нова радянська обрядовість", традиційні звичаї, культура, Волинь.

У процесі розвитку суспільства людина завжди дотримувалась певних традицій, звичаїв, норм і правил поведінки, які регулювали її взаємовідносини в усіх сферах суспільного, родинного та особистого життя. Будь-який обряд вимагає специфічного оформлення, тобто спеціальної системи умовних, символічних дій, які з однієї сторони, відбивають основну ідею свята, а з іншої – виражають людські почуття і переживання. Свята і обряди сприяють закріпленню і передачі історичного досвіду, соціальних ідеалів, моральних норм, світоглядних уявлень, тобто є важливими факторами виховання.

Після входження Волині до складу Української РСР почалося "становлення і утвердження радянських традицій, свят і обрядів". Вони безпосередньо пов'язані з відповідним рівнем політичного, економічного та культурного будівництва та мають певні етапи формування. На першому етапі (1939 – кінець 1950-х рр.) відбувалось становлення загальнодержавних свят і обрядів, а на другому (від початку 1960-х рр.) почалось їх впровадження в життя та побут населення.

У лютому 1940 року в обласному центрі Волині почав роботу орган запису актів громадянського стану (ЗАГС)[1]. Наступним кроком у розвитку обрядового оформлення важливих подій в житті людини було втілення в життя Указу Президії Верховної Ради УРСР від 16 квітня 1940 року "Про реєстрацію актів громадянського стану у Волинській, Дрогобицькій, Львівській, Ровенській, Станіславській і Тернопільській областях УРСР" і постанови від 17 квітня 1940 року "Про організацію ЗАГСів..."[2]. Відповідно до цих постанов з 5 травня 1940 року реєстрація всіх актів громадянського стану запроваджувалася повсюдно на даній території тільки в органах ЗАГСу. Із запровадженням обов'язкової громадянської метрикації релігійні обряди – вінчання, хрещення та церковне поховання – втратили будь-яку юридичну силу і стали приватною справою людини. Це привело до поступової руйнації традиційної обрядовості, тісно пов'язаної з церквою.

Основною метою "впровадження в життя нових обрядів і звичаїв" було зменшення релігійної обрядовості[3]. При виконкомах створювались комісії по впровадженню в життя та побут громадянських обрядів[4]. За новими обрядами проводилась реєстрація новонароджених, одружень, проводів до армії, проводів на пенсію та ін. Так, у Горохівському районі в 1971 р. таких весіль було проведено 434, проводів до армії – 148, проводів на пенсію – 24 та 64 реєстрації новонароджених. Тільки в с. Угринів влаштовано 17 комсомольських весіль. Крім того, в 23 селах організовано свято Врожаю, у 20 селах – вечори Золотої Осені. Для проведення цих заходів облаштовувалися спеціальні кімнати, але в більшості сіл нові свята і обряди відбувалися в приміщеннях будинків культури і клубів. До проведення урочистостей залучалися духові оркестри та колективи художньої самодіяльності. До нових умов життя прагнули пристосувати і традиційні календарні свята. На противагу Різдву був запроваджений Новий рік, Масляній – свято Зими, Трійці – свято Зеленого колосу[5].

Певні зміни намагалися внести і в традиційний обряд поховання для чого в селах будувалися ритуальні майданчики. У Горохівському районі в 1981 році діяло 8 таких споруд: у селах Сенкевичівка, Звиняче, Мирне, Перемиль, Піски, Пустомити, Рачин, Сільце. В стані будівництва

© Оксана Михальчук

ритуальні майданчики знаходились у Берестечку, Колодежах, Холоневі, Ощеві, Жабче. У с. Старостав як будинок громадської панахиди використовувалась знята з реєстрації культова споруда, розміщена на кладовищі. Реконструкція культової споруди під будинок громадської панахиди здійснювалась у селах Пірванче та Смолява. В 14 сільських радах були ритуальні покривала[6].

З метою витіснення "релігійних звичок", пов'язаних з вшануванням померлих, Виконком обласної ради у 1963 році розіслав всім райвиконкомам спеціальний лист, в якому рекомендував силами громадськості провести в порядок кладовища і 9 – 10 травня організувати похоронні мітинги, перетворивши ці дні в дні пам'яті не тільки воїнів, але й всіх померлих[7].

Отже, в цей період відбувалася корінна ломка традиції "релігійного оформлення" важливих подій особистого життя людини і юридичне запровадження реєстрації їх державними органами. Зокрема, в інформації Горохівського райвиконкому за 1981 рік відзначається, що в усіх радах району створені кімнати обрядовості. В порівнянні з попередніми роками значно зросла кількість урочистих реєстрацій народжень, одружень, смертей. Так, якщо в 1978 році урочисто проведено 259 реєстрацій новонароджених, 457 одружень і 115 похоронів, то в 1981 році ці цифри відповідно склали: 637, 534 і 292[8] (Таблиця 1).

Таблиця 1.
Кількість проведених реєстрацій новонароджених, одружень і похоронів (в т.ч. урочисто) у Горохівському районі в 1978 – 1981 рр.[9]

Рік			Зорини	Одруження	Похорони
1978	всього		904	556	963
	урочисто		259	457	115
1979	всього		888	590	883
	урочисто		623	521	214
1980	всього		898	413	883
	урочисто		670	364	219
1981	всього		866	582	880
	урочисто		637	534	292
Разом за 4 роки	всього		3556	2141	3609
	урочисто	к-сть	2189	1876	840
		%	62%	88%	23%
Динаміка (+ –)	всього	к-сть	–38	+26	–83
		%	–4%	+5%	–7%
	урочисто	к-сть	+378	+77	+177
		%	+146%	+14%	+154%

У 1981 році у Горохівському районі найбільше хрещень було в церквах сіл Цегів – 48, Підбереззя – 42, Піски – 32, Бужани – 32. Основною причиною, яка спонукала людей звертатись до церкви хрестити дітей, була сила традицій. Немаловажним фактором було й материнське почуття страху за долю своєї дитини. Адже в народі вірили, що Бог опікується лише похрещеними дітьми. Тому дітей, особливо на Поліссі, намагалися похрестити практично в кожній родині. Часто обряд хрещення проводили таємно, в нічний час, свідченням чому є польові записи і архівні матеріали. Щоб уникнути покарань за церковне хрещення дітей окремі родини здійснювали обряд в інших районах і навіть областях. Так у 1981 році в церквах Горохівського району було похрещено 13 дітей з інших районів, і 6 – з інших областей[10].

Досить високим залишався відсоток церковних поховань. Обряд поховання зачіпає глибокі почуття. Це як остання данина людині за її діяльність вподовж всього життя. Тому родичі

померлого намагалися віддати всі можливі почесті покійнику. Досить стійким було переконання, що поховання за релігійним ритуалом створює умови для пропуску покійника у "вічне райське життя". В кінці 1960-х – початку 70-х рр. за церковним обрядом хоронили 69 – 72 % померлих (Таблиця 2).

Таблиця 2.
"Релігійна обрядовість" у Волинській області в 1968 – 1972 рр.[11]

Обряди		Рік				
		1968	1969	1970	1971	1972
Зареєстровано в органах ЗАГСу	народжень	17150	16678	17589	17626	17712
	одружень	7814	8514	8637	9013	8470
	померлих	7271	7944	8089	8026	8391
Проведено релігійних обрядів (к-сть і % до зареєстрованих в ЗАГСі)	хрещень	12610	12718	12717	12004	11838
		73%	76%	72%	68%	66%
	вінчань	579	728	801	820	755
		7%	8%	9%	9%	8,8%
	похоронів	5265	5690	5692	5571	5930
		72%	71%	70%	69%	70%

Зважаючи на те, що статистичні матеріали відображали загальний стан "релігійної обрядовості", варто відзначити, що в селах вона була значно вищою, ніж у містах. В Іваничівському районі у 1977 р. за церковним обрядом було поховано 89,9 % померлих (401 із 446 осіб), а в 1978 р. – 93,6 % (457 із 488 осіб). Високий показник поховань за церковним обрядом в 1980 р. зареєстрований в селах Маневицького району: с. Старосілля – 75, Оконськ – 67, Троянівка – 47, Матейки – 36. В окремих селах релігійні поховання складали 100 % свідченням чому є дані з сіл Горохівського району: с. Бужани – 26 з 26, Колодежі – 21 з 23, Угринів – 25 із 25[12].

У 1970 – 80-х рр. високим залишався і відсоток церковних шлюбів. В офіційних звітах відзначалося, що "впровадження безрелігійної обрядовості" відбувається дуже повільно". У першій половині 1970-х років найбільше вінчань було в Ратнівському, Камінь-Каширському і Старовижівському районах (Таблиця 3), тобто в північних (поліських) районах Волинської області, де "релігійна обрядовість" була значно вищою, ніж в центральних і південних.

Таблиця 3.
Обряд вінчання в Ратнівському, Камінь-Каширському, Старовижівському і Ківерцівському районах у першій половині 1970-х рр. (у %)[13]

Район	1970	1971	1972	1973	1974	1 полов. 1975
Ратнівський	31	27	32	26,7	18	20,7
Камінь-Каширський	20	20,3	20	16,6	16	20,4
Старовижівський	15	18	19	14,8	14	16,5
Ківерцівський	12	14,2	17	10,3	6,3	7,2

Загалом релігійна обрядовість хоч і мала незначну тенденцію до спаду (Таблиця 2), проте залишалася досить високою. Крім того, статистичні дані не завжди відображали реальну картину. Часто статистичні дані підтасовувалися під вигідні цифри і відсотки. Так, у 1974 році уповноважений у справах релігій Волинської області, аналізуючи стан щомісячної звітності районів про релігійну обрядовість відзначав, що у Ковельському районі за підсумками

помісячних звітів за перше півріччя проведено 162 хрещення, 5 вінчань і 140 похоронів, а в сумарному звіті за перше півріччя зазначені зовсім інші дані: 104 хрещення, 1 вінчання і 71 похорон, тобто приховано 58 хрещень, 4 вінчання і 69 похоронів[14].

В окремих селах взагалі не проводились нові обряди, або відбувались формально. Прикладом цього є ситуація у Нуйнівській, Сошичненський сільських радах Камінь-Каширського району, Липнівській, Покащівській – Ківерцівського, Ясенівській, Береській, Щуринській Рожищенського, Мишівській Іваничівського, Скірченській Горохівського районів, де протягом 1971 – 1975 рр. не було урочисто проведено жодного обряду зорин. В довідці про релігійну обрядовість в області відзначалось, що комісії по впровадженню нових обрядах при виконкомах "працюють на папері". Своїх дітей і внуків хрестили навіть голови сільських рад, секретарі комсомольських організацій колгоспів. Були випадки, коли хрещення дітей здійснювали вдома[15].

Незважаючи на заборони, а подекуди і покарання, значна частина мешканців Волині продовжували відзначати і давні народні свята – Великдень, Різдво, Водохрещення, Трійцю та ін.. Як зазначалося у звіті уповноваженого Ради у справах релігії по Волинській області, однією з основних причин високої релігійної обрядовості є те, що ці обряди дуже глибоко увійшли в життя і побут населення краю[16].

Найбільш масовим релігійним святом був Великдень. Інформацію про його святкування подавали у Ради у справах релігій при Раді міністрів СРСР[17]. За даними Ради у справах релігії в 1979 році у Волинській області освячувало паску біля 20 тисяч осіб. Крім того, в церквах і біля них були присутні більше 10 тисяч осіб зацікавлених і частина молоді[18]. Ці дані, на нашу думку, є дуже применшеними, адже, згідно з польовими матеріалами, кожна родина на Великдень прагнула освятити традиційний пасхальний набір продуктів (паску, ковбасу, яйця, сир та ін.)[19]. Тим більше, що за тією ж офіційною статистикою у 1980 році лише у церквах Горохівського району було біля 7 тис. громадян та біля 400 осіб молоді і 50 учнів у дворах церков[20].

Великдень намагалися святкувати не тільки в офіційно діючих церквах, а навіть і в закритих, знятих з реєстрації. 1977 року така служба була проведена в церкві с. Кульчин Ківерцівського району, її відслужив старий священик Квятковський, який "незважаючи на неодноразові попередження з боку органів влади і уповноваженого Ради, продовжує зрідка проводити службу в цій церкві"[21].

Значна кількість присутніх в церквах Горохівщини були з Іваничівського, Локачинського, Луцького районів, а також з сусідніх Львівської та Рівненської областей[22]. Представники сільської і міської інтелігенції, які боялись адміністративних покарань за здійснення релігійних обрядів і відвідування церков, часто виїжджали освячувати паску в інші села, райони і навіть області, щоб не бути поміченими членами спеціальних комісій, які направлялися в церкви у Великодню ніч. Так, в інформації Ради у справах релігії при РМ УРСР про святкування Великодня на території Волинської області у 1979 році відзначалося, що в усі населені пункти, де були релігійні об'єднання, направлені члени міських і районних комісій співдій за наглядом законодавства про релігійні культи, радянський і комсомольський актив, виділені наряди міліції, дружинників[23].

Певне побутування на Волині, незважаючи на заборони, мав давній народний звичай розпалювання молоддю великодніх вогнищ ("Одіяній") біля церков. У 1977 році названі обрядові дії були зафіксовані у селах Низкиничі Іваничівського, Заболоття Ратнівського, Гнідава Луцького, Вільхівка, Перемиль, Цегів Горохівського, Селець Володимир-Волинського районів та ін.[24]. У 1979 році великодні багаття палили у селах Лудин і Суходоли Володимир-Волинського, Жидичин Ківерцівського, Мельниця Ковельського районів[25]. Поведінка молоді, яка брала участь у запалюванні вогнищ, обговорювалася у виробничих колективах, школах та в дитячій кімнаті міліції[26].

Якщо здійсненню окремих обрядів можна було перешкодити, заборонити, то весняний звичай поминання померлих – Проводи (через тиждень після Великодня) – стійко тримався і проводився в усіх населених пунктах Волині. В цей день всі намагалися відвідати кладовище (могилки). Обов'язково влаштовували спільні родинні трапези біля могил і "христоскались з померлими" (стукали яйцем об хрест на могилі, промовляючи "Христос Воскрес, Воістину Воскрес" і клали яйце на могилі)[27]. А от панахиди на кладовищах, коли священики виходили з

своїм причтом і читали літію над могилами померлих, на початок 1970-х років були практично витіснені. Однак у 1975 році в окремих населених пунктах Любомльського, Горохівського, Володимир-Волинського, Турійського районів встановлені порядки були порушені. Так, настоятель Володимир-Волинського Успенського собору Саковський М.О. відправляв панахиду 9 травня на кладовищі, де зібралося багато людей. У с. Хворостів Любомльського району священик Шум Г.Г., разом з церковним активом організували на кладовищі похід із церковними хоругвами і співом релігійних псалом. Проводи відбулися і в селі Зачернеччя того ж району. У с. Луків Турійського району така панахида пройшла з дозволу голови селищної ради Коломійця І.Г. А священик Миколаївської церкви із с. Колодежі Горохівського району Халімонов С.Д., теж ніби-то з дозволу голови сільської ради, служив панахиду на кладовищі і окремі літії на могилах за що брав по 1 крб., вручаючи віруючим марки Товариства охорони пам'ятників історії і культури[28].

В досліджуваний період в усіх селах Волині зберігалися давні звичаї колядування, щедрування, посівання, а в окремих районах з колядками і щедрівками по селах ходили церковні хори[29].

Кількість людей, які відвідували церкву у дні великих релігійних свят, постійно зменшувалась, однак залишалася досить високою. Наприклад, в с. Смолигів Луцького району у 1981 р., згідно з офіційною статистикою, лише 97 сімей із 340 взагалі не відвідували церкву, не відзначали релігійних свят, на Великдень не пекли паски, на Різдво не варили куті, на Трійцю не оздоблювали житла зеленню. В с. Буяни таких сімей було 184 із 514[30].

Про відданість населення Волині давнім традиціям свідчить і той факт, що на початку 1970-х років в область було ввезено, за неповними даними, близько 1440 саморобних ікон із Хмельницької області, переважна кількість яких була реалізована серед населення і освячена в храмах с. Зимне Володимир-Волинського району, смт. Турійська, міст Ковеля і Луцька. Частина ікон була вилучена органами місцевої влади[31].

Тенденцію до збереження релігійної обрядовості на Волині можна простежити і з доходів церкви від проведення обрядів хрещень, вінчань і поховань. У 1966 році за поминання померлих родичів і молитви за здоров'я надійшло 94358 руб., у 1967 – 101348, 1968 – 109339, 1969 – 125238, 1970 – 120302, 1971 – 129661, 1972 – 133374 руб. Таким чином, за сім названих років за здійснення цих обрядів отримано 813620 руб. А від проведення релігійних обрядів (хрещення, вінчання і поховання) у 1972 році надійшло 349386 руб.[32]

Як бачимо, становлення "нової радянської обрядовості" на Волині відбувалось дуже повільно. Як свідчать архівні матеріали, більшість мешканців області продовжували дотримуватись традиційних звичаїв та обрядів. Незважаючи на те, що згідно з статистичними даними спостерігалась незначна тенденція до зменшення релігійної обрядовості, навіть в офіційних звітах уповноваженого у справах релігії відзначалося, що ці дані були часто підтасовані. Слід відзначити, що і "нова радянська обрядовість" базувалася на елементах давніх звичаїв та обрядів і використанні традиційних святкових атрибутів: вишиті рушники, коровай, хліб-сіль, обжинковий сніп, рослини та ін.

---

[1] Радянська Волинь. – 1940. – 13 лютого.

[2] Хронологічне зібрання законів, указів Президії Верховної Ради, постанов і розпоряджень уряду Української РСР 1917 – 1941 рр. – Т. 1. – К., 1963. – С. 705 – 707.

[3] Державний архів Волинської області (*Далі – ДАВО*). – Ф. Р-393. – Оп. 2. – Спр. 201. – Арк. 29.

[4] ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 2. – Спр. 174. – Арк. 5, 6.

[5] Там само. – Ф. Р-592. – Оп. 1. – Спр. 935. – Арк. 1 – 2, 17.

[6] Там само. – Ф. Р-393. – Оп. 2. – Спр. 227. – Арк. 12 – 13.

[7] Там само – Спр. 103. – Арк. 68.

[8] Там само. – Спр. 227. – Арк. 8.

[9] Складено за: ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 2. – Спр. 227. – Арк. 9.

[10] Записано автором від Панасюк Валентини Іванівни, 1937 р.н. в с. Світязь Шацького району Волинської області у 2004 р.; ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 2. – Спр. 174. – Арк. 26; Спр. 227. – Арк. 12; Оп. 3. – Спр. 39. – Арк. 7.

[11] Складено за: ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 3. – Спр. 39. – Арк. 7.

[12] ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 2. – Спр. 201. – Арк. 12; Спр. 225. – Арк. 22; Спр. 227. – Арк. 12.

[13] Там само. – Оп. 3. – Спр. 174. – Арк. 35.

[14] Там само. – Оп. 2. – Спр. 164. – Арк. 6.

[15] Там само. – Спр. 164. – Арк. 6 – 7.

[16] Там само. – Спр. 129. – Арк. 7.

[17] Там само. – Спр. 189. – Арк. 8 – 10.

[18] Там само. – Спр. 205. – Арк. 7.

[19] Записано автором від Кліманової Галини Григорівни, 1940 р.н. в с. Михлин Горохівського району Волинської області у 2005 р.

[20] ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 2. – Спр. 227. – Арк. 9.

[21] Там само. – Спр. 189. – Арк. 9.

[22] Там само. – Арк. 9.

[23] Там само. – Спр. 205. – Арк. 6.

[24] Там само. – Спр. 189. – Арк. 9.

[25] Там само. – Арк. 7.

[26] Там само. – Спр. 227. – Арк. 9.

[27] Записано автором від Кліманова Олексія Федоровича, 1938 р.н. в с. Михлин Горохівського району Волинської області у 2005 р.

[28] ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 2. – Спр. 227. – Арк. 21.

[29] Там само. – Оп. 3. – Спр. 40. – Арк. 55.

[30] Там само. – Спр. 39. – Арк. 21.

[31] Там само. – Спр. 40. – Арк. 56.

[32] Там само. – Спр. 39. – Арк. 8 – 9.

В статье исследуется процесс введения "новой советской обрядности" и ее влияние на традиционные религиозные обряды и обычаи в селах Волыни в 1960 – 1980 гг.

Ключевые слова: "новая советская обрядность", традиционные обычаи, культура, Волынь.

The article investigates the process of realizing of "new soviet ceremonies" and the influence of this process on the traditional religious ceremonies and the traditions in Volyn' villages in 1960 – 1980s.

Key words: "new soviet ceremonies", culture, traditional ceremonies, Volyn'.

Олеся БАРТАШУК
Хмельницький

ТРАНСФОРМАЦІЇ В СИСТЕМІ ЖНИВНОЇ ОБРЯДОВОСТІ ПОДОЛЯН (20 – 80-ті роки XX століття)

В статті розкривається процес трансформації жнивної обрядовості подолян впродовж 20 – 80 х рр. XX ст. як частини літнього календарного циклу на фоні деформації традиційної української селянської агрокультури. Розглядаються етапи становлення радянського свята Врожаю; проаналізовані зміни в ритуальній атрибутиці та символіці жнивної обрядовості подолян.

Ключові слова: календарний цикл, деформації, громадські форми, радянська обрядовість, ідеологія, політично-господарські завдання.

Протягом століть календарна звичаєвість зазнавала певних еволюційних змін, відбиваючи духовну культуру народу, виражаючи його психологію, світосприйняття, спосіб мислення, естетичні смаки – все те, що є основою світоглядних уявлень. Проте природний хід еволюції було перервано на початку XX ст. через злам традиційної української агрокультури, суцільну колективізацію, голодомор-геноцид, денаціоналізацію та процеси насильницької уніфікації культуротворчих процесів, ідеологічну боротьбу із "пережитками та забобонами".

Актуальність даного дослідження зумовлена, насамперед, масштабністю наукового інтересу до вивчення системи міфологічних образів, еволюційних світоглядних уявлень у контексті сучасної народної культури та інформаційного середовища, що дасть можливість знайти відповідь на питання про те, на якому етапі перебуває сьогодні наша традиційна календарна обрядова культура.

До проблем трансформацій у системі календарної звичаєвості в XX ст. зверталися у наукових розвідках Р.Кирчів, С.Толста та М.Толстой, В.Давидюк, М.Попович, О.Курочкін, Ю.Павленко, Ю.Климець, В.Борисенко, Г.Горинь, Т.Прігаріна та ін.

Зокрема, проблема зв'язку трансформацій в календарній звичаєвості з урядовою політикою окреслена в праці О.Курочкіна "Новорічні свята українців. Традиції і сучасність", де автор зазначає, що процес руйнування і трансформацій календарної обрядовості, котрий розпочався ще в період капіталізму, в нових історичних умовах першої половини XX ст. значно прискорився. Цьому сприяли докорінні зміни в громадському і сімейному житті, викликані соціально-економічними та політичними перетвореннями в країні, а також цілеспрямована освітня та антирелігійна робота радянських органів[1]. О.Курочкін також визначив загальні тенденції та закономірності трансформаційних процесів у царині календарної звичаєвості різнонаціонального населення Поділля: зміна землеробського укладу життя, деградація сільської общини, скорочення, спрощення та переосмислення багатьох архаїчних, релігійно-магічних елементів за рахунок домінування естетичної, рекреативної (розважальної) функції та ін.[2]

Явища тимчасового припинення функціонування звичаєво-обрядової культури українців, що мали місце за часів становлення радянської влади і стали поштовхом до трансформаційних змін у календарній звичаєвості, досліджені В.Борисенко[3]. Вплив антирелігійної боротьби тоталітарної системи на традиції, звичаї та обряди українського агрокалендаря, що призвело до їх значних деформацій, розглядає в своїй праці Я.Мандрик[4]. Досить детально механізм трансформації календарно-обрядової культури українців у період глибинного зламу історичної традиції через знищення народного календаря польових робіт, заміну християнських традицій радянськими розкрито Т.Євсєєвою[5].

© Олеся Барташук

Ю.Климець, говорячи про зміни в святкуваннях Купальської обрядовості впродовж 60 – 70-х рр. ХХ ст., відзначав, що "вона включала в себе ряд традиційних елементів, які не завжди коректно переосмислювались відповідно до ідеологічних вимог"[6].

Трансформацію обряду колядування під час жнив на території Вінницького Поділля досліджує С.Творун, зауважуючи, що найбільших руйнувань аграрна обрядовість, зокрема і жниварські хліборобські звичаї та обряди, які відбувалися в полі чи на селянському подвір'ї, зазнали за радянських часів. Вирощування хліба перестало бути приватною справою селянина, цим займалися виключно колективні господарства, у яких усі сфери духовного життя підпорядковувались комуністичній ідеології, де не було місця містичним ритуалам, релігійним віруванням та фольклорним атрибутам[7].

Одначе, незважаючи на наявність багатьох робіт, присвячених висвітленню різних аспектів трансформацій у царині календарної звичаєвості, питання узагальнення та систематизації змін у кульмінаційній частині народного агрокалендаря – жнивній обрядовості – не стали темою окремого наукового дослідження, тим паче – на теренах подільського історико-етнографічного регіону. Мета статті – на основі аналізу виявлених документів, матеріалів та опублікованих праць простежити причини деформацій у циклі жнивної обрядовості подолян, починаючи із 20-х до 80-х рр. ХХ ст., що призвели до становлення радянського свята Врожаю, та простежити його трансформації на Поділлі впродовж розвитку радянської обрядовості.

До початку 20-х років традиційні календарно-святкові комплекси подолян переважно зберігалися у всій своїй цілісності, позаяк їх природний розвиток забезпечувався, по-перше, ситуацією, що повторюється – природним річним сільськогосподарським циклом, а по-друге – потребою що повторювалася – необхідністю зберегти врожай і забезпечити його на наступний аграрний сезон. Система землекористування перебувала до 20-х рр. у відносній непорушності, а всі зміни відбувалися природним еволюційним шляхом: протягом тривалого часу не спостерігалося кардинальних, суттєвих відмінностей у змісті та формах обрядодій. Проте зі зміною в 20-х рр. ХХ ст. соціального укладу життя подільського селянина через скасування інституту приватного землеволодіння та утворення усуспільнених агропідприємств із централізованим керівництвом усіма господарськими процесами, посиленням антирелігійної пропаганди, народні вірування були викинуті за межі традиції, а календарні дати в "новому, радянському" обличчі святкуються лише ті, що не суперечать новій ідеології, позбавляючись "пережитків та забобон".

Так, серед свят річного агрокалендаря, що збереглися в побуті подолян в 20 – 30 рр. ХХ ст., найбільшого ідеологічного значення та державної уваги зазнає традиційне свято обжинок як таке, що дає можливість пропагувати новий спосіб життя, оспівувати успіхи радянської колгоспної системи господарювання, створювати образ нової людини, набуваючи назви "радянського свята Врожаю". Історія нового свята починається 1923 роком, а ініціатором його проведення виступив ЦК ВКП(б), звернувшись в липні цього ж року до широкої громадськості із закликом провести на селі масове хліборобське свято – День врожаю. Виникнення такої ініціативи було прямо пов'язане із ідеологією та політикою уряду більшовиків: "День врожаю є першим досвідом масового свята на селі політичного характеру і повинен залучити широкі верстви селян і селянської молоді"[8], і визначалося тими політично-господарськими завданнями, які комуністична партія та радянський уряд проводили в цей час на селі, спрямовуючи всі заходи на "відродження сільського господарства, поліпшення тяжкого матеріального стану життя біднішого й середнього селянства, ліквідацію неписьменності, піднесення політичної активності селян і мобілізацію їх на боротьбу за перехід від індивідуального способу господарювання до колективного. Завданням Дня врожаю як масового сільськогосподарського свята було: "відзначити досягнення боротьби за врожай, продемонструвати їх перед широкими колами селянства як зразок і разом з тим пов'язати все це з політикою партії і радянської влади в сільському господарстві"[9].

Керівництво проведенням свята на місцях покладалося на комуністичні осередки, безпосередню ж роботу з організації Дня врожаю виконували сільбуди, хати-читальні, комітети незаможних селян, розробляючи плани проведенння свята спільно з усіма партійними, державними та громадськими організаціями на основі спеціальних інструкцій, що їх надсилали окружкоми КП(б)У до всіх райпарткомів та сільських осередків. Це було грубим втручанням в

принцип традиції, за якою "культурний скарб, духовна спадщина, концентрат народної мудрості передається попередніми поколіннями людей нині сущим через органічне наслідування того, що визначає спосіб життя даного народу (етносу) в суспільстві"[10].

Значні деформації відбулися і у встановленні дати Дня врожаю, що суперечило народним подільським та загальноукраїнським традиціям, за якими "умовною межею між літнім та осіннім календарними циклами, що знаменують початок жнив, є час завершення Петрівки"[11]. На Поділлі традиційно днем початку жнив була перша седмиця нового місяця, в локальних варіантах зажинки розпочиналися в "легкий, жіночий день: середу, п'ятницю чи суботу"[12].

З 1923 року дата проведення Дня врожаю встановлювалася щороку єдина для всієї України, і майже завжди накладалася на якесь осіннє календарне релігійне свято. До прикладу: у 1923 р. – це було 19 серпня – на Спаса, в 1924 р. святкування припало на 21 вересня – Пречисту, а в 1925 р. – на Святого Семена – 14 вересня, що було початком широкої антирелігійної боротьби, частиною цілеспрямованої кампанії з метою деформації культурно-правової звичаєвості українського народу, руйнації традиційних моральних цінностей. Руйнуючи традиційний народний світогляд та відриваючи від усталеного способу господарювання та землекористування, "селян силою заганяли на роботу в дні церковних свят, а в час церковних відправ в культосвітніх закладах влаштовувались різні радянські свята з метою остаточного підкорення селян радянській владі, що й призвело до значного знищення духовного життя сільського населення України"[13].

Значних деформацій зазнала і структура проведення жниварських свят, в якій ще на початку XX ст. в загальноукраїнській традиції спостерігалося три чіткі взаємопов'язані етапи: зажинки, власне жнива та обжинки. Проте, починаючи з 1923 року, День врожаю переважно співпадав із обжинками, а зажинки переходили у власне жнива. В проведенні "оновлених" обжинків чітко виділяються два етапи: підготовчий та проведення свята[14]. Етап підготовки розпочинався задовго (2 – 3 тижні) до самого свята, а його мета полягала в популяризація Дня врожаю, коли повсюди по селах у хатах-читальнях, сельбудах, бібліотеках організовувались вечори, "читались лекції, доповіді, влаштовувалися кваліфіковані бесіди, консультації на політичні, агротехнічні і наукові теми", популяризувалися найбільш доступні для індивідуальних господарств агротехнічні заходи для підвищення врожайності, підводилися підсумки господарювання за рік в індивідуальних та колективних господарствах, широко висвітлювалися "переваги" культурного ведення господарства. Тобто, це було певного роду "загравання" влади перед українським селянином-одноосібником, якого поки що ще досить мирним та не насильним шляхом заманювали до колгоспів, намагаючись створити "нову соціальну спільноту – радянське селянство, яке слухняно виконувало б різні державні замовлення"[15]. Новим структурним елементом обжинків "в дусі часу" було схвалення наприкінці урочистих зборів постанови про якийсь загальнодержавний захід для села, як-от: проведення землеустрою, впорядкування меж, запровадження організованої боротьби зі шкідниками тощо.

Безпосередньо в день свята влаштовувалися масові демонстрації, проходили агросуди, виступи гуртків художньої самодіяльності, масові гуляння, які в художній формі пропагували серед населення основні завдання свята. Після демонстрації відбувалися мітинги, на яких, зазвичай, було багато гостей з району, представники місцевої влади підводили підсумки господарювання за рік. Тут же в урочистій обстановці кращим господарствам (виключно колективним) присуджувалося почесне звання "революціонера землі", видавалися премії (грошима, сільськогосподарським інвентарем, посівним матеріалом, міндобривами, худобою, літературою тощо). Новим елементом свята Врожаю часто ставали карнавальні дійства, котрі мали яскравими образами довести переваги колективного господарювання. "Попереду несли прапори, по дорозі до процесії приєднувалася сільська молодь на чолі з комсомольцями. Один з них був з голови до ніг уквітчаний колосками та бур'янами, а на грудях у нього виділявся нашитий "Старий рік". Інші несли на плечах крила або хвости, зображаючи різних шкідників. На колісницю з-під плуга клали товсту книжку, на якій сидів "Старий рік". Коли процесія наближалася до виставки, назустріч виїжджав трактор, на якому знаходився "Новий рік", уквітчаний колосками. Навколо нього сиділи хлопці, які зображали "Агрохім", "Агрохімічну науку" тощо. За трактором йшла інша сільгосптехніка: культиватор, сівалка тощо. Привітавшись, "Старий рік" передавав "Новому" величезну книгу – річний звіт. "Новий рік", прийнявши звіт,

давав урочисту обіцянку закріпити успіхи минулого року і домогтися в новому ще кращих врожаїв. Потім "Старий рік" передавав "Новому" сортове насіння, племінного бугая тощо. Проте, коли "Старий рік" починав представляти й шкідників та бур'яни – зчинялася сутичка. В боротьбу зі шкідниками та бур'янами включалися "Агрохім" та "Агрохімічна наука"[16]. Таке театралізоване дійство мало наочно та образно переконати "несвідомих" селян-одноосібників в перевагах колективного господарювання із використанням досягнень науки.

Ритуал рядження, введений в "нові обжинки", мав би як елемент сміхової культури і рудимент давніх вірувань у захисну, відлякуючу силу підставних, ряджених персонажів, або викликати сміх засобами ритуальних безчинств (як у традиційній подільській Маланці), або, як-то в обряді водіння "кози" – відбивати світоглядні уявлення про циклічність всього сущого – "відродження через смерть"[17]. Одначе, в новому святі вони несли ідеологічну навантаженість, слугували впровадженню його ідеї – проілюструвати "боротьбу за врожай" і переваги цієї боротьби у колективних господарствах.

З 1923 р. розпочався процес деформації традиційної жнивної звичаєвості, що започаткував трансформації у тяглості народних обжинкових традицій, у термінах проведення, у структурі та назві свята, у способах запобігань, у традиційній символіці, атрибутиці та магії святкування кульмінаційного циклу календарної обрядовості. Ідеєю проведення свята Врожаю стають ідеологічні настанови.

Особливо великого значення набуває свято Врожаю в період боротьби за суцільну колективізацію українського селянства, коли після постанови Президії ЦВК СРСР "Про проведення дня колективізації та врожаю"[18], що рекомендувала відзначати це свято протягом 10 днів (з 15 по 25 жовтня) під знаком перевірки господарсько-політичних завдань, розпочинається новий ідеологічний етап трансформації жнивної обрядовості. "Багаторазові постанови з'їздів, зборів, сходів про проведення Дня колективізації і багато інших рішень і побажань широких бідняцьких мас спонукають ЦВК перетворити, починаючи з цього року, свято Врожаю у День колективізації і урожаю, день мобілізації міста і села на справу соціалістичної перебудови села"[19]. Сценарій Дня колективізації майже такий, що й був під час проведення Дня Врожаю, проте на новому етапі розвитку свято "стає більш дієвим, змістовним, цілеспрямованим"[20]. Форма обрядів Дня колективізації і врожаю була різною, знову переважали масові збори колгоспників спільно з одноосібниками, бідняками і середняками, на яких колгоспи проводили детальні підсумки свого господарювання, на конкретних фактах доводили перевагу колективних господарств перед одноосібними, виставляли перед селянами чергові завдання партії та уряду щодо зміцнення колгоспів. Крім того, в цей час виникла ще одна ідеологічна потреба, задоволення якої було покладено на Свято врожаю та колективізації – урочисто відзначалися кращі колективні господарства, присвоювалося їм почесне звання, що, по суті, було початком соціалістичного змагання між колгоспами. Також організовувались виставки-конкурси, на яких кращі колгоспи преміювалися, проводились екскурсії до передових колгоспів, радгоспів та МТС, конференції чи зльоти з метою обміну досвідом. Новим у структурі Дня колективізації та урожаю було те, що "для культурного обслуговування селян в дні свята посилалися кінопересувки, оркестри, бригади працівників преси"[21], а в деяких селах до Дня колективізації та врожаю приурочувалося відкриття культурно-побутових закладів, хат-читалень, дитсадків, організація гуртків із ліквідації неписьменності тощо.

Обов'язковим елементом та невід'ємним супутником радянського свята Урожаю на цьому етапі його розвитку стають виставки досягнень сільськогосподарських підприємств і господарів-одноосібників.

Перервалася традиція святкування Дня Врожаю на Поділлі в період голодомору 1932 – 1933 рр., в час, коли жнива та заготівля хліба в багатьох подільських селах проходили під дулом нагана і за допомогою "червоної мітли"; коли перемолочувались навіть скирди соломи, аби не лишити "куркульським саботажникам" бодай зернини[22]. Трагедією обертався для багатьох подолян початок жнив в голодному 1933 році: "У перший день жнив 1933 року на колгоспному току, за свідченням І.Шульги, було поставлено кілька великих казанів, у яких варили пшеницю, і звістка про це блискавично облетіла село. Старі і діти – всі прямували на тік. Зерно варилося довго, людям уривався терпець, благали всипати хоча б черпачок. Їли не пережовуючи, досхочу. Дехто підходив із череп'яною мискою по кілька разів за

добавкою. Трагедія не забарилася. У багатьох стався заворот кишок. Майже тиждень люди стогнали, кричали, просили допомоги і прямо під скирдами на полях серед хлібів помирали у великих муках"[23].

Отож, розгортання індустріалізації та колективізації сільського господарства в країні породжувало нові форми обрядових дій, що закріплювалися у виробничому побуті, формувалися як соціалістичні трудові традиції, на які покладалися політичні, соціально-класові, соціально-виховні, побутові функції, під впливом яких із жнивної обрядовості викинуто поняття "умилостивлення" за посередництва магічних дій сил природи та подяки землі-годувальниці за щедрий врожай, намагання наворожити, забезпечити його на наступний сільсько-господарський сезон. В нових умовах господарювання в систему святкової комунікації введено термін "боротьба за врожай"[24], зруйновано великий пласт традиційної української національної культури – ритуалів, обрядів, свят, традицій; відпала потреба в дотримуванні дат народного агрокалендаря для узгодження початку певних видів сільськогосподарських робіт, які виконуються "за вказівкою зверху": "віками нагромаджуваний досвід господарювання на землі здавався тепер непотрібним"[25]. В дусі цих руйнівних подій і подільське село з його старовинними етнокультурними надбаннями в галузі календарної одбрядовості разом із втратою споконвічного хлібороба на землі втратило і морально-психологічну стійкість та локальну самобутність, що досить яскраво ілюструють приклади уніфікації "нової" жнивної обрядовості, де використовувались лише ті жниварські традиції, які мали найбільші потенційні можливості для популяризації "нового, колгоспного способу життя".

Наступний етап розвитку радянської жнивної обрядовості розпочався у післявоєнні роки "завдяки величезним трудовим успіхам працівників сільського господарства, та через неухильне зростання матеріального добробуту й небувалий розквіт культури, що сприяло дальшому розвиткові радянського свята Врожаю"[26]. Проте закріплена з 1923 року назва свята Врожаю, що трансформувалася в 1929 р. в зв'язку із загостренням політики колективізації на селі в "День колективізації та врожаю", в післявоєнний час змінилася на "День колгоспного врожаю". Певні корективи внесено в ідею свята: у порівнянні із 20-ми роками, коли головним було впровадження через святкування обжинок головних політично-господарських завдань партії та уряду, то на новому етапі функціонування свято набувало змісту "прославлення героїчної праці колгоспників у боротьбі за високий врожай, за збільшення продуктивності всіх галузей колгоспного сільгоспвиробництва, за неухильне підвищення матеріального і культурного рівня трудящих. Свято колгоспного врожаю в подільському селі – це не лише загальне торжество членів колективу з приводу закінчення всіх польових робіт і виконання планів хлібозаготівлі, а й важлива політична кампанія, яка проводиться керівництвом колгоспів за затвердженим планом"[27], тобто, і на даному етапі жнивна обрядовість була насичена ідеологічним змістом, далеким від традиційного народного ритуального урочистого обжинкового обряду.

Відносно сприятливі умови для відродження і розвитку народної обрядовості почали створюватися лише з кінця 1950-х рр., коли партійне керівництво прийшло до висновку про можливість і необхідність використання народної творчості, народних звичаїв і обрядів для посилення художньо-образного, емоційного впливу комуністичної ідеології на всі верстви населення. Інтерес до народної звичаєвості прокинувся на хвилі загального національного піднесення, викликаного шістдесятництвом, позаяк його віяння були відчутні в багатьох сферах життя українського народу кінця 50-х – початку 60-х рр. XX ст. Також живі були ще ті покоління подолян, котрі могли відтворити народну звичаєвість не за архівними джерелами, рукописними фондами або записами етнографів початку століття, а як носії та безпосередні учасники.

На Поділлі в руслі цих супільно-політичних віянь на початку 1960-х років розгорнулася робота по оновленню цілого ряду народних традицій календарного циклу. На місцях усю роботу із запровадження "оновлених" на основі народних традицій жниварських обрядів очолили відділи народної творчості, фольклору та етнографії, організовані при обласних Будинках творчості на громадських засадах. До прикладу, підтримуючи тісний зв'язок з носіями народної творчості, співробітники Хмельницького Будинку творчості "зробили записи, вивчили і узагальнили багато обрядів на основі кількох організованих експедицій у села, проведення конкурсів на кращі зразки усної та пісенної творчості. Згуртували міцний, більш як з 600 чоловік колектив фольклористів, з якими проводилися конференції, наради, семінари"[28]. За 1963 рік з його

допомогою "розроблено і поширено на Хмельниччині сценарії "Веснянок", "Колгоспних обжинків", "Новорічного щедрування".

Подоляни в цілому схвально відносилися до відновлення народних традицій, одначе влада зі свого боку ревно слідкувала за тим, щоб вони "не створювали ´рунт для зміцнення релігії..., трудівникам потрібні не релігія, а свої свята, на яких вони споконвіку любили повеселитися, поспівати пісень, потанцювати, які пройшли через віки, й ще тепер є окрасою побуту"[29]. Тобто, до уваги з ідеологічних міркувань на даному етапі розвитку жнивної обрядовості брався насамперед розважально-естетичний бік оновленого жниварського свята, "відбиралися народні традиції, кращі очищувалися від будь-яких залишків релігії та забобонів, доповнювалися новими, сучасними звичаями"[30]. В пропаганді таких видовищ перевага надавалась районним та сільським Будинкам культури, клубам, самодіяльним колективам. В Соколівці, Кориченцях, Сутківцях, Радівцях, Жетишківцях та багатьох інших селах на Поділлі колгоспники, зберігаючи народну традицію, з року в рік справляють обжинки, і це свято поступово стає "жаданим святом врожаю, яке лише за 1964 рік радісно відзначили в 53 колгоспах на Хмельниччині"[31].

Отож, у 60-ті рр. XX ст. обжинковий обряд в новій модифікації стає насиченим елементами традиційно-народної культури: із обов'язковою спільною гостиною, народними гуляннями, широко використованою оновленою народною атрибутикою та символікою: коровай з нового врожаю, прикрашений барвінком та калиною, святковий стіл та ін. До прикладу, нового ідейного наповнення набув традиційний подільський обжинковий вінок, що здавна вінчав закінчення збиральних робіт, і яким тепер вінчали на Поділлі передових колгоспників-хліборобів: "Хай життя нашої країни і нашого колгоспу буде таке хороше, як цей вінок!"[32]. Хліб з нового врожаю (святковий обжинковий коровай) – це символ колгоспного достатку та заможності, з ним пов'язана традиція влаштування конкурсів на кращий коровай між сільськими господинями чи представниками районних промислових підприємств. Проведення обряду врожаю включало обрядовий елемент із обжинковим снопом чи модифікованою обжинковою загінкою комбайна. Традиційна "борода" з кількох колосків трансформувалася в загінку для комбайна. Церемонія квітчання червоною стрічкою і вінком з колосся кращого комбайнера – нова у радянських обжинках, як і передача ключів від колгоспної комори тогорічним "Урожаєм" "Новому". В багатьох подільських селах прижилася загальноукраїнська традиція встановлювати поряд із снопом ще один символ достатку – чашу, вазу, вщент наповнену дарами полів, садів та городів; широко використовувалась народна символіка добра і достатку – рушники, килими, керамічні вироби, короваї, паляниці, книші, рослинна символіка. Проте одночасно використовується в святкуванні і державна символіка: гімн, прапор, портрети вождів, політичні лозунги тощо.

Крім того, в деяких колгоспах, де форма Дня колгоспного врожаю диктувалася основною сільськогосподарською культурою, практикувалися, наприклад, обрядові урочистості в подільських селах на закінчення "бульбозбирання", "хмелезбирання", "бурякозбирання", "кукурудзозбирання" тощо. Варіювалася і назва свята: "Колгоспні зажинки", "День Врожаю", "Свято першого чи останнього снопа", "Радянські обжинки" тощо.

Вигадування нових обрядів, що часто базувались на давніх народних традиціях, призводило до змішування елементів різних обрядів, до їх розпорошення. До прикладу, в деяких селах Поділля свято Першого снопа було продовженням стародавнього слов'янського свята Купала. Хлопці й дівчата купалися в річках чи ставках, стрибали через вогнище, водили хороводи навколо купальського дерева "Марени", співали купальські пісні, плели вінки і пускали їх у воду[33].

Характерною рисою радянської святкової обрядовості 1960 – 70-х рр. було переосмислення народних традицій на основі впровадження нової символіки та атрибутики, що несло значне інтернаціональне, по суті – русифіковане – навантаження. В ці роки влада намагалася активізувати громадськість "по створенню і вдосконаленню нових ритуалів і свят"[34].

У 1978 р. вийшла Постанова ЦК КПРС "Про заходи по дальшому розвитку самодіяльної художньої творчості"[35], яка запроваджувала нові форми художньої самодіяльності – народні театри, котрі на теренах регіону активно вводили до своїх репертуарів і театралізовані вистави-обрядодії з циклу календарної звичаєвості. Зокрема, в циклі жниварської обрядовості ця постанова відбилася у запровадження значної кількості ряджених персонажів, чужих народним

подільським жниварським обрядам: Дід Урожай, Царівна ланів, Горох, Буряк, Колоски; іноді у святкових виставах використовувались персонажі літературних творів Мавка, Польова русалка з "Лісової пісні" Лесі Українки тощо. Визначальною рисою тогочасних календарно-трудових обрядів був їх театралізований характер.

Головним персонажем урочистого дійства виступав Урожай, роль якого, як правило, виконував передовий комбайнер з числа ветеранів, або голова колгоспу. Звертаючись до господаря врожаю співомовкою, колгоспниці вінчають його обжинковим вінком:

"Наш голова, мабуть, гордий,
Що до нас не виходить,
Мабуть, старий хліб ще має,
Що за новий не дбає.
Вийди, голово, з контори,
Радуйся, повні комори!
Добре ми працювали,
Вчасно врожай зібрали!"

Голову колгоспу кілька разів підкидають вгору, приспівуючи жартівливих обжинкових пісень:

"Наш голова грубий, грубий,
Він нам цього року любий, –
Дав нам жита і пшениці,
Маєм хліб на паляниці"[36].

На Поділлі часто вибирали ще й Господиню жнив, їй як передовій колгоспниці доручалося нести обжинковий вінок чи сніп із поля: "Як тільки комбайн на пшеничному полі зробив заїзд на останню загінку, дівчата й молодиці, що працювали в полі, заспівали:

"Кінець загону, кінець,
Будемо плести вінець,
Із пшениці золотої
Для кращої ланкової"[37].

Кращу ланкову обирали королевою обжинок, саме вона зажинала останні колоски, залишені комбайном на ниві, зв'язувала останній сніп, зав'язувала традиційну "бороду". Її дії супроводжують "нові" обжинкові пісні:

Ой снопе, снопе,
Снопе-волото,
Що в тобі, снопе,
Чисте золото.
Чисте золото,
Дрібнеє зерня,
Бо артіль наша
В змаганні перша.
Ой снопе, снопе,
Снопе стеблистий,
Добре вродилась
Пшениця чиста.
Будемо мати
Хліба доволі,
Бо працювали ми
Дружно в полі.

Тексти "нових" обжинкових пісень сповнені як традиційних народних тропів: "чисте золото" – народна традиція порівнювати хліб та дорогоцінний метал не лише за кольором, а більш за значенням; "дрібнеє зерня" – традиційний народний символ родючості та достатку переданий за загальноукраїнською народною традицією епітетом. Одначе діяльність радянських ідеологів простежується: прославляється колективний труд артілі, її трудова перемога, що співзвучно із ідеєю радянського свята врожаю, котра ще з 1923 року обов'язково містила "революційне гасло" боротьби за врожай; підкреслюється ідеологічна установка на те, що успіху досягнуто завдяки саме колективній праці:

"В нас сьогодні свято,
Свято урожаю,
Свято урожаю колгоспного краю.
По всьому Поділлі
Скрізь життя вирує,
Скрізь життя вирує і щастя шумує.
Всі наші колгоспи
Заможними стали,
Заможними стали і щастя пізнали.
(Записано в 1951 р. на святі Врожаю в Полонному)[38].

Зокрема, слова подяки жниварям містили традиційні форми ввічливості та подяки: "Дякуємо вам, наші славні женці, що ви рано вставали, пізно лягали, що добре урожай доглядали і вчасно його зібрали! Щоб ви були живі і здорові, діждалися і на той рік поле орати, зерно засівати, добрий урожай збирати і обжинки справляти!"[39].

Нового осмислення набуває ідея ритуального сміху в руслі Дня колгоспного врожаю: поряд із таблицею показників високих урожаїв часто влаштовували куточок сатири: як вважалось, атмосфера гумору і тактовної критики сприяє плідній праці хлібороба.

До традиційного ритуального сміху, жартів кпинів та дотепів, що здавна супроводжували народну календарну звичаєвість, доплетено символи нового "щасливого" колгоспного життя. Зокрема, в Соколівці, за свідченнями М.Орел, традиційну процесію з обжинковими вінками супроводжували піснями, сповненими нового змісту, цілком в дусі часу:

"Котився вінок з лану
Аж під колгоспну браму.
Добре ми працювали,
Перші врожай зібрали,
Радій же село,
Бо нам весело!"

В системі народних календарних свят подолян сміх супроводжував багато ритуальних дій. Одначе на прикладі даної обжинкової "нової" пісні спостерігаємо трансформацію під дією ідеологічних установок ще одного важливого компонента народної звичаєвості – віри в те, що сміх є оберегом від злих, недобрих сил. Сміх в архаїчних аграрних обрядах асоціювався з народженням, силою творення, відтворював тісний світоглядний зв'язок із ритуалами оголення та сексуальністю. Всьому смішному та непристойному в традиціях народної звичаєвості надавалося символічне значення оберега від ворожих, демонічних сил, "смішне заперчує смерть і утверджує нове життя"[40]. Гумористично-танцювальна пісенність вела свій початок від старовинних ігор, хороводів, у ній співпадали слово, музика (чи ритмічний супровід), танець у синкретичному єднанні. Народний гумор з притаманною йому опозиційністю офіціозу, кепкуванням з усього смішного, баченням явищ в їх амбівалентності суттєво відрізнявся від того сміху, який мала викликати нова радянська обрядовість. Перероблені обжинкові пісні мали викликати сміх і радість від усвідомлення того, що "битва" з природними силами за врожай виграна, та ще й від того, що колгосп виграв соціалістичне змагання. Віра в магію слова, в зв'язок із культом предків у визначальний період селянського життя, від якого в значній

мірі залежало благополуччя ще й наступного року, – повністю нівелювалася, закреслювалася ідеологічними установками на прославлення досягнень нового суспільного ладу. Часто такий сміх агіткультбригади чи народні театри викликали виконанням спеціальних комічних вистав: "в програму концерту художньої самодіяльності під час свята Врожаю в кожному селі включаються сатиричні частушки та інтермедії, в яких висміювалися ледарі, п'яниці, хулігани"[41].

Обов'язковим елементом нової радянської жнивної обрядовості, що мав би відбивати зв'язок поколінь, був ритуал звернення ветеранів праці, перших комсомольців та комуністів подільських колгоспів, ветеранів війни до колгоспників з подякою за працю, з висловленням надії на наступні перемоги в "боротьбі" за врожай. Проте на фоні все більш зростаючої безгосподарності, окозамилювання, штучного витворення "ударників" соціалістичної праці за допомогою постійних підтасовок, приписок, та через все ще живі спогади про етап насильного околгоспнення, подоляни все більше звикали до подвійних стандартів, що охоплювали всі сфери людського існування. На людях робити одне – що не суперечить існуючим ідеологічним установкам, а в побуті, в родині жити за іншими, традиційними народними принципами, що, значною мірою, і послугувало збереженню звичаєвості в пам'яті нових поколінь. Спостерігається розрив у світоглядних основах домінуючих громадських форм святкування жнивної обрядовості та родинними (хатніми) підтекстами святкування.

Одначе величезним позитивом в громадських формах святкування Дня колгоспного врожаю було те, що традиційне, народне часто проглядало з-під завіси ідеологічних догм та поведінкових кліше, нехай і в деформованому, спотвореному вигляді. Традиційна спільна трапеза, що була обов'язковим елементом народної звичаєвості, позаяк об'єднувала, зближувала, була вігомоном культу предків – трансформувалася в спільну вечерю колгоспників, "що відбувалася за накритими в колгоспному садку столами. Де помістилися всі колгоспники"[42].

В 60 – 70-ті рр. XXст. свято отримує загальноукраїнську назву "Обжинки", день проведення яких встановлюють щороку, проте обов'язково у неділю, в залежності від часу закінчення жнив. Його основою були старовинні обжинки, щоправда в деяких селах вживалися невдалі спроби приурочити свято Врожаю до дати виникнення колгоспу, річниці вручення господарству "Державного акта на вічне користування землею" чи навіть до дня народження діяча, прізвищем якого названо колгосп. У 1966 р., коли був установлений Всесоюзний день працівників сільського господарства, почали приурочувати свято Врожаю саме до цього дня.

Ідея Обжинок збереглася від попередніх етапів: відбувалося вшанування хліборобів за їх нелегку працю, прославлялася рідна земля, яка дарувала людям багатий врожай[43]. Вітали переможців змагання, оголошували досягнення колективів, кращих працівників – переможців змагань, на їх честь на центральній площі села піднімали Червоний прапор і районний Прапор трудової слави. До прикладу, у 1962 році в Соколівці за самовіддану працю кращих хліборобів преміювали 38 дорогими хустками, які голова місцевого колгоспу пов 'язав на голову дівчатам та молодицям, а чоловікам вручив 20 відрізів на костюми"[44].

Подекуди свято отримує назву традиційного етапу подільської жнивної обрядовості – "Свято останнього снопа", що відродилося з ініціативи місцевого культпросвітнього осередку та підтримане партійним комітетом с. Нігин Кам'янець-Подільського району. За народною традицією основним ритуальним елементом свята знову стає зв'язування снопа з останніх пшеничних стебел і перв'язування його червоною стрічкою. Проте ідеологічні рамки "нової радянської обрядовості" простежуються в багатьох елементах: на червоній стрічці золотими літерами написано число центнерів, зібраних у колгоспі з гектара. Вінками із пшеничних колосків женці уквітчують голову колгоспу, кращих працівників, ветеранів праці. Останній сніп встановлюється в конторі колгоспу на почесному місці, де він і зберігався до наступних жнив.

В ці ж роки входить в традицію слідом за колгоспними святами Врожаю повсюдно в Україні проводити районні та обласні Свята колгоспного врожаю, які були "величезним масовим торжеством на честь закінчення сільськогосподарського року, яскравою демонстрацією сили й могутності колгоспного ладу, величі й краси вільної мирної праці радянських хліборобів"[45]. До прикладу, в м. Хмельницькому один із мікрорайонів називається "Виставка", і старожили пригадують, що в 60 – 70-х рр. минулого століття восени на місці сучасних житлових кварталів проходили масштабні сільськогосподарські виставки.

До кінця 80-х рр. XXст. обжинки на Поділлі й далі святкуються як загальноколгоспне Свято

врожаю, що повсюдно відбувається за однаковим сценарієм під непохитним керівництвом обласного партійного комітету. Дійство супроводжувалося театралізованими виставами, виконанням старовинних та новостворених обрядових жниварських пісень.

Кульмінацією свята був момент розрізання святкового короваю із нового врожаю, після чого розпочиналося масове гуляння, яке тривало іноді до пізньої ночі.

Радянська обрядовість була покликана виконувати, насамперед, ідеологічні функції – задовольняти обрядові потреби нових соціальних верств модерного суспільства, це по-перше, і по-друге, – бути ідеологічною альтернативою традиційній народній обрядовості. Таким чином, слід зазначити, що ті радянські свята й обряди, які замінили собою традиційну календарну звичаєвість річного циклу, через своє "насильницько-нав'язливе походження надовго прижилися у суспільстві"[46], будучи за ідеєю "носіями тих політично-господарських завдань, що їх комуністична партія та радянський уряд провадили в цей час на селі"[47]. Для повнішого впровадження в побут нових обрядів влаштовували "показові" народні свята, названі за місцем їх проведення: "Мануїльські гуляночки", "Соколівські колгоспні обжинки", "Великобубнівські колгоспні обжинки" та ін.

З огляду на те, що культурна політика радянського уряду виставляла проблему радянської обрядовості як найголовніший елемент соціалізації, десятиліття радянської влади характеризувалися в сфері народної обрядовості, зокрема і її календарних циклів, – тенденцією до вихолощування фактичного матеріалу з історії народних традицій і звичаїв. Небажано також було вживати обрядову лексику та фразеологію, слова і поняття, що репрезентували побутове православ'я і церковно-християнський аспект календарної звичаєвості. Заохочувалося вміння "затушовувати" чи просто обминати величезний пласт пов'язаного з календарними обрядами народного світогляду, включаючи його фольклорно-міфологічні, лікувально-знахарські форми та прояви, численні повір'я, прикмети, магічні дії, перестороги, які однозначно нарікалися "забобонами, пережитками"[48].

Одночасно організатори прагнули створити певний колорит свята, наповнити його гумором, емоційним піднесенням, цьому мала сприяти насиченість театралізованими елементами, персоніфікованими образами. Проте, на жаль, і в цей час традиційні елементи українських жниварських свят, ритуально-міфологічна основа календарної обрядовості нівелювалася.

Отже, у досліджуваний період відбулися значні трансформації в циклі жнивної обрядовості подолян: відбувся перехід від повного нехтування народної основи свят у 20-ті – на початку 30-х рр. і заміни їх новими обрядовими дійствами, ритуалами, атрибутикою, до тимчасового припинення функціонування жниварської звичаєвості починаючи із 1932 року до початку 50-х рр. XX ст. В цей же час відбувся процес розмивання у свідомості подільського селянина поняття "календарний цикл".

У післявоєнні роки розпочинається процес модернізації жнивної обрядовості, пристосування до так званого соціалістичного способу життя, активного використання владою в ідеологічних цілях "Свята колгоспного врожаю", частина обрядів, ритуалів та атрибутики якого була запозичена в старовинної подільської народної жниварської звичаєвості. Об'єктивно така державна політика в галузі календарної звичаєвості, зокрема і жнивної, що здійснювалася на досить високому організаційному політичному та матеріально-технічному рівні, сприяла посиленню інтересу подільського селянства до народних традицій, наповнювала святковістю буденне життя подільського селянина та підсилювала значення жнивної пори в сільськогосподарському процесі. Жнивна обрядовість радянського періоду виступала, насамперед, як громадська розвага, набуваючи форм агітаційно-пропагандистських заходів, де повністю нівелювалася першооснова, створена народом протягом віків. Отож, за радянської доби внаслідок безперервного переосмислення відбувається втрата первинного змісту жнивних обрядів, а з часом – і втрата зовнішніх ознак, повністю зникає родинно-хатній та магічно-виробничий підтекст, що визначено зміною в системі землекористування подільського селянства від 20-х до початку 90-х рр. XX ст.

Звичайно, наше дослідження не вичерпує проблем розкриття причин та наслідків трансформацій у сфері календарної обрядовості, зокрема її кульмінаційного моменту – жнивної обрядовості. Значний інтерес становлять ті зміни, що відбулися в ній впродовж останніх років, означених державною незалежністю, що і має стати предметом наступних досліджень.

[1] Курочкін О.В. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. – К., 1978. – С. 27.

[2] Поділля. Артюх Л. Ф., Балушок В.Є., Болтарович З.Є., та ін. – К., 1994. – С. 383.

[3] Борисенко В. Традиції і життєдіяльність: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000. – 191 с.

[4] Мандрик Я.І. Культура українського села в період сталінізму. 1929 – 1938 рр. – Івано-Франківськ, 1998. – С. 215.

[5] Євсєєва Т.М. Безбожна п'ятирічка // Голод 1932 – 1933 років в Україні: причини та наслідки... – С. 656 – 658.

[6] Климець Ю.В. Купальська обрядовість на Україні. – К., 1990. – С. 115.

[7] Творун С. Колядування на жнивах // НТЕ. – №3. – 2007. – С. 39.

[8] Праздник товарища Урожая // Коммунист. – 1923. – 19 липня.

[9] Кувеньова О.Ф. Радянське свято врожаю // НТЕ. – № 3. – 1957. – С. 98.

[10] Безклубенко С. Етнокультурологія. – К., 2002. – С. 31 – 32.

[11] Лановик М.Б., Лановик З.Б. Усна народна творчість: Підручник. – 3-тє вид., стер. – К., 2005. – С. 171.

[12] Скуратівський В.Т. Дідух: Свята українського народу. – К., 1995. – С. 173.

[13] Мандрик Я.І. Культура українського села в період сталінізму. 1929 – 1938 рр. – Івано-Франківськ, 1998. – С. 211.

[14] Кувеньова О.Ф. Вказ. праця. – С. 99.

[15] Голодомори в Україні 1921 – 1923, 1932 – 1933, 1946 – 1947: Злочини проти народу / О.М.Веселова, В.І. Марочко, О.М.Мовчан: Інститут історії НАН України. – К., 2000. – С. 86.

[16] Сільськогосподарські виставки на святах Урожаю // Радянський селянин. – 1926. – № 11 – 12. – С. 17.

[17] Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000. – С. 75.

[18] Известия. – 1931. – 7 октября.

[19] Правда. – 1929. – 23 серпня

[20] Кувеньова О. Вказ. праця. – С. 101.

[21] Там само. – С. 102.

[22] Шульга І.Г. Чорні крила голодомору над Поділлям / Смертю смерть подолали: Голодомор в Україні 1932 – 33 рр. – К., 2003. – С. 88.

[23] Шульга І.Г. Голод на Поділлі. – Вінниця, 1993. – С. 66.

[24] Кульчицький С.В. Ціна "великого перелому". – К., 1991. – С. 82 – 83.

[25] Там само.

[26] Кувеньова О.В. Вказ. праця. – С. 103.

[27] Там само. – С.104.

[28] Орел М. Пропагуємо нові свята та обряди // Соціалістична культура. – № 5. – 1964. – С. 28 – 29.

[29] Там само.

[30] Там само.

[31] Там само.

[32] Кувеньова О. Вказ. праця. – С. 105.

[33] Кривчик Г.Г., Щербакова О.В., Яворський Ю.Е. Запровадження нових свят і обрядів в українському селі в 1960 – 1980-ті роки: здобутки та перекручення // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: історія. Випуск VI. – Вінниця, 2003. – С. 90.

[34] Дмитерко Р.І. Міжнародні та революційні свята на Україні. – К., 1989. – С. 159 – 160.

[35] Там само. – С. 160.

[36] Орел М.Ф. Трудові свята на Хмельниччині // НТЕ. – № 3. – 1963. – С. 76.

[37] Там само. – С.77.

[38] Орел М.Ф. З фольклору Поділля // НТЕ. – № 4. – 1959. – С. 110 – 115.

[39] Орел М.Ф. Трудові свята на Хмельниччині. – С. 76.

[40] Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Этнографические очерки. – Ленинград, 1990. – С. 102.

[41] Сорочан К. Культармійці вийшли в поле // Радянське Поділля. – 1960. – 6 серпня.

[42] Орел М.Ф. Трудові свята на Хмельниччині. – С. 77.

[43] Кривчик Г.Г., Щербакова О.В., Яворський Ю.Е. Вказ. праця. – С. 90.

[44] Орел М.Ф. Трудові свята на Хмельниччині. – С. 76.

[45] Кувеньова О. Вказ. праця. – С. 106.

[46] Стасюк О.О. Деформація традиційної культури українців в кінці 20-х – на початку 30-х років XX ст.: Автореф дис… канд. істор. наук. – К., 2007.

[47] Кувеньова О.Ф. Вказ. праця. – С. 106.

[48] Гаврилюк Н.К. Нові і традиційні обряди: досвід та перспективи етнографічного вивчення // НТЕ. – № 1 – 1991. – С. 10.

В статье раскрывается процесс трансформации жатвеных обычаев на протяжении 20 – 80-х годов XX ст. на Подолии как составной части летнего календарного цикла на фоне деформации традиционной украинской агрокультуры. Рассматриваются этапы становления советского праздника Урожая; анализируются изменения в ритуальной атрибутике и символике жатвеных обычаев подолян.

Ключевые слова: календарный цикл, деформации, общественные формы, советские обычаи, идеология, политическо-хозяйственные задания.

The process of transformation of harvest rituality of the inhabitants of Podillia region in 1920 – 80ies as a part of summer calendar circle against the background of deformation of the traditional Ukrainian rural agro culture during the mentioned period o f time is characterized in the article. The periods of formation of Soviet holiday of harvest are examined; the changes in the ritual attributes and symbols of harvest rituality of the inhabitants of Podillia region are analysed.

Key words: calendar circle, deformations, social forms, Soviet rituality, ideology, political-economic tasks.

Лариса БОЖКО
Київ

ІСТОРІОГРАФІЯ ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ПОДІЛЛЯ 20 – 30-х років XX століття

У статті подано історіографічний аналіз етнографічного дослідження Поділля за роки державної незалежності України.

Ключові слова: етнографія, Поділля, етнологічне дослідження, традиційна культура.

Сучасний стан українського суспільства характеризується зростанням етнічної свідомості народу, усвідомленням необхідності дослідження та збереження традиційної культури як генофонду духовності етносу, втрата якого загрожує існуванню його самого.

У вивченні етнічної історії та культури українців існує чимало недосліджених тем. З-поміж них беззастережно можна виокремити етнографію регіонів України. Регіональні історико-етнографічні дослідження є важливим засобом побудови цілісної концепції розвитку національної культури – актуальної проблеми, що й досі розглядається без урахування її локальних проявів та етнореалій. Значний інтерес для українських учених має історико-етнографічний регіон Поділля. Особливості історичного, соціально-економічного та етнокультурного розвитку призвели до формування своєрідної традиційної культури населення регіону, яка відображає як загально етнічну, так і локальну специфіку.

Становлення етнографії Поділля відбувалося в контексті розвитку місцевого краєзнавства та українського народознавства загалом. "Історія будь-якої науки, – зазначав С.Токарєв, – складається з двох частин: 1) історії накопичення фактичних знань у певній галузі та 2) історії розвитку поглядів, тобто історії того, як осмислювались і узагальнювались накопичувані фактичні знання. Те та інше складають дві нерозривні сторони кожної науки – в тому числі, зрозуміло, й етнографії[1].

У системі українського народознавства етнологія, фольклористика та мистецтвознавство є важливими складовими галузями суспільного буття та науки, які безпосередньо формують і визначають менталітет, уклад і духовність нації, а в поворотні періоди історії Вітчизни е яскравим виразником національно-культурного відродження. Прикладом цього є нинішня розбудова Української держави, яка спирається на віковічні традиції, звичаї, обряди, колорит народної творчості і забезпечує їх розвиток та народження нових у сучасних умовах.

Виразником початку нового етапу національно-культурного відродження стала проведена 25 – 26 вересня 1986 році в Кам’янець-Подільському педагогічному інституті Всеукраїнська наукова конференція "Проблеми етнографії Поділля".

Учасниками конференції стали майже 200 науковців і краєзнавців етнографів, фольклористів, мистецтвознавців, істориків та філологів, які в доповідях і повідомленнях розглянули різноманітні аспекти розвитку матеріальної і духовної культури регіону від найдавніших часів до середини 80-х років XX ст.[2] Цей форум привернув увагу народознавців до систематичних етнологічних і фольклорних досліджень у подільському регіоні, спонукав колектив учених Інституту мистецтвознавства, фольклористики і етнології імені Максима Рильського НАН України та його відділень до багаторічної праці зі створення фундаментальної книги "Поділля. Історико-етнографічне дослідження", яке побачило світ у 1994 році.

На зламі 80 – 90-х років XX ст. , коли поставала незалежна Українська держава, об’єктивно визначилося першочергове завдання переосмислити усі попередні здобутки етнологів, відкинути в народознавчих дослідженнях ідеологічну заангажованість радянської політичної системи і, головне, віднайти, відродити раніше свідомо заборонені або замовчувані національні

© Лариса Божко

й релігійні свята, традиції, звичаї, обряди, реабілітувати репресованих минулим режимом діячів української культури і науки. У 1992 році відбулися ряд наукових конференцій "Етнографія Поділля"[3], "Проблеми етнографії, фольклору і соціальної географії Поділля"[4]. Нові підходи до народознавчих досліджень в Україні знайшли відображення у доповідях відомих учених і краєзнавців Т.Косміної (Київ) "До проблеми реконструкції народної культури Поділля", А.Зінченка (Київ) "Народна традиція і духовність на Поділлі наприкінці XIX – на початку XX ст.", Л.Кароєвої (Вінниця) "Етнографи Поділля", В.Вовкодава (с. Кармалюкове на Вінниччині) "Голодомор 33-го року в приказках одного села", Т.Сис (м. Кам'янець-Подільський) "Історія Поділля в усній народній творчості" та Стаценко Н. (Київ) "Етапи етнографічного вивчення Поділля", Г.Скрипник (Київ) "Етнографічне вивчення Поділля установами УАН у 20-ті роки XX ст." та ін.

Про вагоме місце етнологічних досліджень Поділля свідчить той факт, що практично на всіх 66 міжнародних, всеукраїнських та регіональних науково-краєзнавчих конференціях, що відбулися в 90-ті роки XX – на початку XXI ст. у Вінницькій, Рівненській та Хмельницькій областях були належно представлені доповіді та матеріали з мистецтвознавства, фольклору та етнології регіону. Водночас спеціальні культурологічні та етнологічні секції були представлені на таких відомих міжнародних і всеукраїнських науково-краєзнавчих форумах, як "Культура Поділля: історія і сучасність" (Хмельницький, 1993), "Духовні витоки Поділля: творці історії краю" (Кам'янець-Подільський, 1994), "Хмельниччина: роки становлення та поступу" (Хмельницький, 1997), "Старокостянтинів і край в просторі часу" (Старокостянтинів, 1997), 10 – 17 Вінницькі обласні (1990 – 1997) і 8 – 12) Подільські історико-краєзнавчі конференції (1990, 1995, 2000, 2005, 2007).

У збірниках праць науково-краєзнавчих конференцій нагромаджено такий великий за обсягом та різноманітний сюжетний матеріал з матеріальної і духовної культури населення, що він склав справжню народознавчу енциклопедію Поділля в контексті українського національно-культурного відродження.

За роки незалежності України науковцями і краєзнавцями опубліковано ряд книг, упорядковано і видано чимало збірників народознавчого характеру про Поділля. З-поміж них варті уваги монографічні дослідження в галузі етнології П.Слободянюка (м. Хмельницький) "Культура Хмельниччини" (1995), І.Рибака (м. Кам'янець-Подільський) "Соціальна інфраструктура українського села: зміни, труднощі, проблеми (20-ті – початок 90-х рр. XX ст.)" (1997) та "Соціально-побутова інфраструктура українського села (1921 – 1991 рр.)" (2000), Л.Мельничук, І.Мельничука, М.Вдовцова (Вінниця) "Бубнівська кераміка"(1999). Проте найбільшим досягненням у цій галузі стало видання 1994 року згадуваної книги "Поділля: історико-етнографічне дослідження" (К., 1994), яку підготував авторський колектив у складі 38 осіб відомих етнологів, мистецтвознавців, істориків та інших науковців. У книзі не тільки глибоко проаналізовано стан історико-етнографічного вивчення краю упродовж XVIII – XX ст., але й зосереджено великий фактичний та ілюстративний матеріал про матеріальну і духовну культуру краю від доби первісного суспільства до середини 1990-х років. Однак при всій важливості й цінності зосередженого у виданні етнологічного матеріалу варто зауважити, що він не однаково повно відображає внутрішні регіони Поділля. Зокрема, у книзі порівняно з Вінниччиною (Східне Поділля) та Тернопільщиною (Західне Поділля) значно слабше етнографічно описана Хмельниччина[5].

Тому суттєво заповнили фактичним матеріалом прогалини цього видання об'ємна хрестоматія "Народознавство Поділля" (1995) та навчальний посібник "Нариси народно-побутового життя Поділля" відомого ученого етнографа і дослідника народної педагогіки В.П.Струманського. Позитивність його праць та інших етнологічних здобутків полягає у тому, що вони не тільки є вагомим внеском в етнографічну науку, але й практично спрямовані на її впровадження в систему освіти України.

Певне значення для етнологічних досліджень та їх популяризації мають поповнення оригінальними народознавчими матеріалами фондів та експозицій краєзнавчих музеїв областей Поділля. Саме яскравою ознакою перебудови музейної роботи в контексті українського національно-культурного відродження стало створення в цих установах спеціальних етнографічних експозицій нового типу. Перша така велика експозиція була відкрита у 1991 році в Кам'янець-Подільському державному історичному музеї-заповіднику, а згодом переобладнанні в Хмельницькому, Вінницькому, обласних краєзнавчих музеях та

новостворені в Дунаєвецькому, Славутському, Шепетівському, Городоцькому (Хмельниччина), Тульчинському, Барському районах (Вінниччина).

Одночасно ряд краєзнавчих музеїв здійснюють видання наукових збірників, в яких належало представлені статті і матеріали з народознавчої тематики. Прикладом можуть слугувати наукові збірники Кам'янець-Подільського державного історичного музею-заповідника "Музей і Поділля" (1992), "Проблеми етнографії, фольклору і соціальної географії Поділля"(1992), Вінницького обласного краєзнавчого музею "Подільська старовина"(1993 і 1998) та ін.

У 90-ті роки XX ст. утворилися в областях Поділля науково-дослідні і методичні центри етнологічного дослідження краю. Зокрема, у 1995 році у м. Хмельницькому засновано при обласному державному архіві Подільське відділення Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені Максима Рильського НАН України (керівник П.Слободянюк), яке з 2000 року діє при Хмельницькому гуманітарно-педагогічному інституті (керівник С.Козяр). У цьому ж році при Кам'янець-Подільському державному педагогічному університеті створено навчально-наукову етнологічну лабораторію та в ній змістовну етнографічну експозицію (керівник Т.Колотило) та Центр дослідження історії Поділля Інституту історії України НАН України з відділенням у м. Теофіполі Хмельницької області (з 1999 р.), який з 2001 року також підпорядкований Хмельницькому обласному інституту післядипломної педагогічної освіти (керівник Л. В. Баженов). Зокрема, Подільське відділення ІМФЕ імені Максима Рильського спеціалізується із фольклористичного вивчення краю і здійснює видання збірок народних жанрових і обрядових пісень, легенд і міфів. Навчально-наукова етнологічна лабораторія Кам'янець-Подільського педуніверситету щоліта проводить у Середньому Подністров'ї етнографічні експедиції з дослідження українського села за участю викладачів, краєзнавців і студентів. Розроблено і опубліковано "Програму етнографічного вивчення Поділля". Згадана етнологічна лабораторія видала перший випуск своїх наукових праць з етнології: "Народні надмогильні написи – посвяти з Поділля" (2001). Фольклорно-етнографічні матеріали належно представлені також у виданнях, підготовлених за участю Центру дослідження Поділля, зокрема, у книгах О.Т.Щура "Голосків. Село на Поділлі"(1999), В. С. Прокопчука "Два села – одна доля" (Блещанівка і Михайлівка на Дунаєвщині, 2001) й інших, а також у науково-краєзнавчому альманасі обласної організації Всеукраїнської спілки краєзнавців "Диво край". Зазначені науково-дослідні Центри взаємодіють в етнологічному вивченні регіону між собою, а також з обласними науково-методичними центрами народної творчості міст Хмельницького і Вінниці, Житомирським науково-краєзнавчим товариством дослідників Волині, з профільними науковими установами Києва і Львова. Саме за їх ініціативою і участю організована III Всеукраїнська наукова конференція "Проблеми етнології, фольклористики і мистецтвознавства" у м. Кам'янці-Подільському (червень 2002 р.). За матеріалами конференції було видано науковий збірник праць[6].

Важливим стимулом у діяльності в галузі народознавчих досліджень Поділля стало заснування Хмельницькою обласною державною адміністрацією у 1993 році премії імені Костя Широцького в галузі мистецтвознавства, фольклору і етнографії.

У 1993 році виник Народознавчий центр Вінницького державного педагогічного університету ім. М.Коцюбинського (керівник Л.Мельничук). за час функціонування Центру підготовлено понад 100 експедицій до відомих осередків народної культури Поділля, напрацьована технологія етнографічних практик та польових експедицій, зібрано велику кількість автентичних пам'яток народної культури. У структурі Центру – постійні виставки народного живопису Поділля, витинанки, кераміки, галерея, де організовуються тематичні та авторські покази народного мистецтва краю. Галерея започаткована у квітні 2000 року, і відтоді тут експоновано понад 40 виставок народного мистецтва Поділля[7].

Одним з напрямів науково-дослідницької роботи є формування рукописного фонду та етнографічного музею, яке розпочалось разом із створенням Народознавчого центру. На сьогодні основний фонд музею нараховує близько 3000 одиниць збереження. Чільне місце у фондовій колекції посідають пам'ятки, що розповідають про походження, етнічну історію, господарську діяльність, побут і культуру населення Поділля кінця XIX – XX ст. Вони репрезентують, в основному, правобережні регіони України. Найбільше експонатів з Вінниччини та Хмельниччини.

Фондова колекція музею Народознавчого центру поділяється на такі основні групи

збереження: тканини, килими, народний одяг, кераміка, писанка, вироби з дерева та металу, витинанка, народне мистецтво. Найбільш чисельним у фондовій колекції є зібрання народного одягу Поділля, тканин та кераміки.

Науково-дослідна тема, яку опрацьовує народознавчий центр, — це традиційна культура Поділля в контексті національного виховання. На базі Центру 14 – 15 жовтня 2003 року відбулася Міжнародна науково-практична конференція "Народна культура Поділля в контексті національного виховання". Було розглянуто таку проблематику: етнографія Поділля: історія та сучасний стан (академічне українознавство й етнографи Поділля; етнографи та фольклористи Поділля; народні етнографічні музеї краю; світогляд, вірування, звичаї та обряди, етнопедагогічний досвід, господарство та матеріальна культура подолян; народне мистецтво Поділля) і традиційна культура Поділля як джерело національного виховання.

У конференції взяли участь 200 науковців та народознавців-практиків. На пленарному та секційних засіданнях заслухано та обговорено близько 90 доповідей, повідомлень і виступів, у яких знайшли відображення сучасні тенденції розвитку української етнологічної науки. За матеріалами конференції видано збірник наукових праць[8].

Велике значення для вивчення етнографії Поділля має науковий доробок керівника Центру. Доктор історичних наук Л.Мельничук на величезному фактичному матеріалі проаналізувала соціально-економічні умови розвитку гончарних промислів Поділля, показала вагоме місце гончарства в господарській діяльності населення регіону. У своїх працях з народної кераміки вчена зверталася до численного масиву інформації статистичного, етнографічного, етнолінгвістичного характеру і вперше ввела цей масив до наукового обігу[9].

Наукові статті Л.Мельничук, її монографія "Гончарство Поділля в другій половині XIX – XX століттях: історико-етнографічне дослідження " (Київ, 2004) вирізняються високим науковим рівнем, ретельністю в доборі та аналізі фактів і джерел.

На жаль, серед наукових праць й досі немає всебічного й системного історіографічного дослідження, що стосується традиційної культури подолян 20-х – 30-х років XX ст. Історіографія обмежується лише поодинокими публікаціями про етнографів та окремі аспекти матеріальної та духовної культури Поділля вказаного періоду[10].

Проблему вивчення історіографії етнології власне Подільського регіону піднімали сучасні українські дослідники Л. Баженов[11] та В. Прокопчук[12], але оскільки етнологія розглядалася авторами у контексті краєзнавства і не була предметом їхнього спеціального вивчення, то дані дослідження не закривають прогалину етнологічного вивчення.

Окремо слід відзначити науковий доробок професора кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, доктора історичних наук В.Борисенко.

Науковцю належить близько 170-ти публікацій. Серед них чільне місце займає монографія про українські весільні звичаї та обряди, в якій В.Борисенко запропонувала свою систему упорядкування першоджерельного матеріалу, зокрема, щодо регіональних варіантів весільного обряду[13] та книга нарисів про святково-обрядову культуру українців "Традиції і життєдіяльність етносу"[14]. У книзі викладено народний календар українців (за сезонами, за датами), родинні обряди та звичаї, що стосуються народження дитини, перших років життя, дівування і парубкування, весільні звичаї, поховальні та поминальні обряди, культ предків. Окремі розділи присвячені народній музиці та танцям, а також звичаям при будівництві хати. Дослідниця проаналізувала і узагальнила величезний матеріал, зібраний нею особисто в численних експедиціях впродовж багатьох років. В плані характеристики Поділля як одного з історико-етнографічних регіонів України немало об´рунтованих узагальнень і спостережень.

З огляду на тему статті, слід виокремити працю В.Борисенко "Нариси з історії української етнології 1920 – 1930-х років" (К., 2002). Нариси побудовані майже виключно на невідомих досі фактах, і в цьому полягає їх унікальність. Під пильне око науковця потрапили наукові центри та осередки з вивчення української традиційної культури у 20 – 30-х роках XX ст., введено в науковий обіг кілька десятків забутих імен дослідників, збирачів. Окремі розділи "Нарисів….." присвячені ряду науковців, серед яких і відомі особистості – А.Кримський, Ю.Павлович, В.Петров, В.Кравченко, О.Алешо (у роботі В.Борисенко акцентується саме їхня етнографічна діяльність), а також дослідники, чиї імена до публікації книги були невідомими навіть для професійних етнологів. Вперше в науковій літературі авторка описала етнографічну

діяльність подолянина П.Коваліва, який займався дослідженням різних галузей матеріальної і духовної культури Поділля у 20 – 30 роках XX ст.[15]

Отже, в плані характеристики Поділля як одного з історико-етнографічних регіонів України зібраний і опублікований значний фактичний матеріал, немало об´рунтованих узагальнень, науково важливих спостережень і суджень. Сучасні дослідники проводять значну роботу по вивченню своєрідних локальних особливостей побуту, матеріальної і духовної культури, етнокультурних процесів і міжетнічних зв'язків населення Поділля.

---

[1]Токарев С.А. История русской этнографии. – М., 1966. – С. 4.

[2] Проблеми етнографії Поділля. Тези доповідей наукової конференції / Ред. кол.: Л.В.Баженов (відп. ред.), І.С.Винокур та ін. – Кам'янець-Подільський, 1986. – 214 с.

[3] Етнографія Поділля: Тези доповідей наукової конференції / Ред. кол: Д.М.Загнітко, Л.Р.Кароєва, В.А.Косаківський. – Ч. І – ІІ. – Вінниця, 1992.

[4] Проблеми етнографії, фольклору і соціальної географії Поділля: Науковий збірник (Ред.кол: Л.В.Баженов, І.С.Винокур та ін. – Кам'янець-Подільський, 1992. – 252 с.

[5] Баженова С.Е. Рец.: "Поділля: історико-етнографічне дослідження, К., 1994" // Поділля та Волинь у контексті українського національного відродження: Науковий збірник. – Хмельницький, 1995. – С. 343 – 344.

[6] Проблеми етнології, фольклористики, мистецтвознавства Поділля та Південно-Східної Волині: історія та сучасність. Наук. збірник за матеріалами Всеукр. наукової конференції (18 – 19 червня 2002р.) // Ред. кол. Баженов Л.В. (голова); Винокур І.С., Рибак І.В. та ін. – Кам'янець-Подільський, 2002. – 368 с.

[7] Мельничук Л.С. Від народу до народу, від народу до роду: Народознавчі студії. – Кн. 1. – Вінниця, 2006. – С. 140 – 141.

[8] Народна культура Поділля в контексті національного виховання: Зб. наук. праць. – Вінниця, 2004. – С. 400.

[9] Мельничук Л.С. Вказ. праця. – С. 13 – 140.

[10] Грабовський Б.В., Соломонова Т.Р. В'ячеслав Арсенович Камінський на Поділлі // Вінниччина: минуле та сьогодення.: Матеріали XX Вінницьк. наук. іст.-краєзн. конф. 27 – 28 жовтня 2005 р. – Вінниця, 2005. – С. 166 – 171; Прокопчук В.С. Творець Кабінету виучування Поділля. Наукові праці Кам.-Под. держ.педаг.ун-ту: Історичні науки. – Т. 11 – Кам'янець-Подільський, 2003. – С. 262 – 269; Трембіцька Л.А. Подільський краєзнавець Володимир Гагенмейстер. Історичне краєзнавство в системі освіти України: здобутки, проблеми, перспективи: – Кам'янець-Подільський, 2002. – С. 347 – 350; Сердунич Л.А. Народний одяг та житло на Старосинявщині кінця XIX – першої половини XX ст. (до питання етнографія Поділля). // Житомирщина на зламі тисячоліть: Наук. збірн. – Т.2. – Житомир, 2000. – С. 292 – 293; Трембіцький А. Подільський фольклор у дослідженнях українського історика та етнографа Є.Сіцінського. // Іван Франко і Буковина: Матеріали Міжн. наук.-практ. конф. присвяч. 150-річчю від дня народження І.Франка. – Чернівці, 2006. – С. 337 – 344.

[11] Баженов Л.В. Alma mater подільського краєзнавства. (Місто Кам'янець-Подільський – центр історичної регіоналістики XIX – початку XXI століття). Наукове видання. – Кам'янець-Подільський, 2005. – С. 416; Його ж. Поділля в працях дослідників і краєзнавців XIX – XX ст. – Кам'янець-Подільський, 1993. – С. 480.

[12] Прокопчук В.С. Особливості розвитку українського краєзнавства першої половини 20-х років XX ст. // Наукові праці Кам.-Под.держ.університету. Історичні науки. – Кам'янець-Подільський, 2004. – Т. 13 – С. 381 – 390; його ж: Краєзнавство на Поділлі: історія і сучасність. – К., 1995. – С. 204.

[13] Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. К. –1988. С. 192.; Борисенко В.К. Весільна обрядовість. // Українці. Історико-етнографічна монографія. – Т. 1. – Опішне, 1999. – С. 433 – 455.

[14] Борисенко В.К. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000. – 191 с.

[15] Борисенко В. Нариси з історії української етнології 1920 – 1930-х років. – К., 2002. – С. 45 – 49.

В статье подается сжатый историографический анализ этнографического исследования Подолья в годы государственной независимости Украины.

Ключевые слова: этнография, Подолье, этнологическое исследование, традиционная культура.

This article contains historiographical analysis of ethnographical research of Podillia during the years of Ukraine's state independence.

Key words: ethnography, Podillia, ethnographical research, traditional culture.

Юлія БУЙСЬКИХ
Київ

ДОМОВИК У ТРАДИЦІЙНИХ ВІРУВАННЯХ УКРАЇНЦІВ: ПОХОДЖЕННЯ ОБРАЗУ

В статті досліджується походження домовика – одного з найпоширеніших образів української нижчої міфології, та визначається його місце в традиційних віруваннях українців. Також простежуються зв'язки цього міфологічного персонажа з подібними образами у інших слов'янських народів.

Ключові слова: домовик, образ, міфологічний персонаж, народні вірування, уявлення, походження.

Домовик – один із найбільш поширених та популярних персонажів української нижчої міфології. Його образ завжди був у центрі того важливого кола питань, пов'язаного з традиційними віруваннями українців, яке розробляли такі відомі вітчизняні дослідники, як І.С.Нечуй-Левицький, Ф.К.Вовк, В.М.Гнатюк та ін.[1] Він продовжує цікавити і сучасних вчених етнологів та фольклористів, зокрема – О.А.Поріцьку, В.Ф.Давидюка, В.Галайчука, В.Завадську тощо[2]. Цими дослідженнями, що ´рунтувалися як на суто українському, так і на загальнослов'янському матеріалі, вдалося встановити цілий ряд важливих властивостей та рис, що характеризують цей популярний у народній міфологічній традиції персонаж. Може скластися враження, що він є повною мірою дослідженим та вивченим. Але це не зовсім так – адже існує ще ціла низка нез'ясованих питань та аспектів, які потребують подальшого детального дослідження.

Проблема полягає у тому, що домовик є сталим, так би мовити монолітним, проте, в той же час, і надзвичайно суперечливим міфологічним персонажем, який містить у собі багато різнопланових рис. Так, ´рунтуючись на традиційних віруваннях та уявленнях стосовно домовика, що побутували на слов'янському просторі, дослідники по-різному ідентифікували цього міфологічного персонажа. Зокрема, вважається, що домовик: а) пов'язаний із культом предків та є хранителем родинного вогнища, покровителем родини, часто першопредком роду[3]; б) є заставним небіжчиком та пов'язаний із хтонічним, загробним світом, має демонічні функції[4]; в) посідає проміжне місце між духами природи і духами-господарями[5]; г) ототожнюється з чортом, бісом[6].

Отже, бачимо, що один начебто стійкий міфологічний персонаж може мати багато різнопланових та, навіть, взаємнозаперечувальних ознак, що вказують на його походження, локалізацію в просторі, функції, зовнішній образ тощо. Це ускладнює завдання дослідника щодо ідентифікації міфологічного персонажа, визначення його локусу, з'ясування його походження тощо. Варто зазначити, що дуже важко встановити грань між деякими образами – наприклад, між образом домовика та померлого предка, що навідує свій будинок та родичів, чи образом злого ходячого небіжчика, який шкодить живим, та домовика. До того ж, в міфологічній традиції різних слов'янських народів існує цілий ряд неконкретизованих, доволі абстрактних образів, що не мають цілісних індивідуальних характеристик – наприклад, нічниці, змори, дводушники, ті, що ходять вночі, ті, що душать – тобто, по суті виконують деякі дії домовика. Також образ домовика може зливатися з образом духу, що збагачує свого господаря. Крім того, існують різновиди власне домовика та його стійкі зооморфні іпостасі (вуж, ласка), які можуть виступати в якості самостійних міфологічних персонажів та мати свій локус, набір дій, які можуть відрізнятися від загального образу домовика.

За визначенням Є.Є.Левкієвської, на східнослов'янській території розповсюджені принаймні два міфологічних типи з різним набором ознак і функцій, кожний з яких по-своєму реалізує

© Юлія Буйських

"ідею" домашнього персонажу. У першому випадку це персонаж, що має статус господаря, без якого неможливе нормальне існування будь-якого господарства; в другому випадку мова йде про персонажа-слугу, духа-збагачувача, який спеціально купується для збагачення[7].

Ця стаття ставить собі за мету з'ясувати походження домовика у традиційних віруваннях українців та показати його генетичний зв'язок з подібними істотами у традиційних віруваннях інших слов'янських народів. Для досягнення цієї мети ми маємо розглянути і ряд інших питань – коло основних дій та функцій домовика, характер його відносин з людиною, зовнішній образ, локалізацію в домашньому просторі, зв'язок домовика власне українського з подібними образами у інших народів.

Традиційно вважається, що в образі як українського, так і загальнослов'янського домовика поєднані елементи культу предків і культу домашнього вогнища, що оберігав щастя дому та роду[8]. Вже власне місце перебування домовика – частіше всього, за пічкою – говорить про його зв'язок із вогнищем, з теплом дому[9]. Зокрема, В.І.Динін вказує на зв'язок домовика із домашнім вогнищем (пічкою) та вогнем, бо за повір'ями домовик має червоні палаючі очі[10]. Так, домовик пов'язаний своїм походженням із предками роду, тобто, з чистими небіжчиками, що і після смерті допомагають своїм нащадкам. За польськими народними віруваннями, домашні демони (demony domowe) є переважно душами померлих предків (dziadami)[11]. Домовик може бути духом родоначальника, предка, діда, тобто, людини, що бере ту чи іншу участь в справах своїх нащадків[12]. В традиційних віруваннях росіян домовика часто називали "Дєдушка Домовой"[13], бо вважалося, що він пов'язаний кровними зв'язками із родиною, що живе в будинку, який він охороняє[14]. Такі уявлення виражені в зовнішньому уявленні домовика у вигляді живого чи померлого господаря дому[15].

Інше коло уявлень про домовика, що також виводить його походження від померлої людини, пов'язане із "нечистою" природою цього образу. Ми поділяємо думку П.В.Іванова, висловлену ним ще в кінці XIX століття, з приводу того, що віра в домовиків ´рунтується, по суті, на анімізмі – вірі в духів, в духовні сутності, що оточують людину та мають вплив на її життя. Проте, на ці вірування, "народные суеверия" за П.В.Івановим, наклалося стільки різнорідних нашарувань з пізніших епох, що під їх тиском давній образ домовика-домашнього духу став змішуватися в народних уявленнях і навіть зливатися з образом нечистого духу[16]. Д.К.Зеленин пов'язує такий процес безпосередньо із впливом християнства, коли духи-господарі лісу, дому і т. п. почали ототожнюватися з чортом, як представники однієї спільної категорії: нечисті антихристиянські духи[17]. В традиційному ж селянському суспільстві XVIII – XIX століття домовик основною більшістю був включений у число злих духів. Освічені селяни покладалися на авторитет Біблії, а неосвічені – на мандрівників, подорожніх, старих людей[18], які були, до речі, носіями апокрифічної усної традиції. Їх часто об'єднували одним поняттям – "божі люди". Вони фактично брали на себе функцію посередництва між людиною і Богом, виступаючи таким чином альтернативою діючій церкві[19].

Апокрифічні сюжети мандрівних старців справили глибокий вплив на народну християнську традицію. "Апокрифами" називали неєвангельські усні й письмові легенди й перекази, також неканонічні християнські твори, маловідомі, сумнівні за походженням твори тощо[20]. Апокрифічні сказання в абсолютно відмінній від християнського канону манері трактували біблійні легенди про створення світу і людей, про Бога і Диявола, янголів і демонів, кінець світу, також новозавітні історії про Ісуса Христа. Вони були значно простішими та цікавішими, ніж сама Біблія, отже ставали легкими для сприйняття та близькими до народної свідомості.

Зокрема, народне пояснення походження домовика ми знайдемо в одній типовій апокрифічній легенді, яку наводить В.Гнатюк у "Знадобах до української демонології". За нею, люди вірили, що чорт уже був перед створенням світу, коли панував загальний хаос і Бог носився понад водами. Тоді побачив його Бог у піні, зацікавився ним і, довідавшись, що він – чорт, взяв із собою. Самому чортові було сумно, ось він і забажав мати товаришів. Бог порадив йому вмочити палець у воду та струсити позад себе – внаслідок чого дістане собі товариша. Але чорт вмочив усю руку, і, почавши нею трясти, наробив досить багато чортів. За спонуканням чорта вони повстали проти Бога і той покарав їх – скинув із неба. Вони летіли до землі повних 40 діб, коли ж Бог сказав "амінь", де котрий з них був, там і залишився: у воді – водяник, у лісі – лісовик, у болоті – болотяник, на полі – польовик, у домі – домовик і т.д.[21] Д.К.Зеленін наводить

іншу версію цієї легенди. За нею, янголи, яких Бог вигнав з небес, впали на землю в різних місцях: хто впав на будинок (дом) – став домовиком, хто в ліс – лісовиком, хто в воду – водяником[22]. Як бачимо, в таких легендах домовик не вирізняється серед сонму інших образів, він є частиною "нечистої сили". Це підтверджує думку Д.К.Зеленіна про те, що під впливом християнської Церкви духи-господарі лісу, дому і т. п. почали ототожнюватися з чортом, як представники однієї спільної категорії: нечисті духи, що збивають віруючу людину з істинного шляху служіння Богові. В сучасних народних віруваннях, зокрема, у білорусів, зустрічаємо пряме ототожнення домовика з чортом: *"Многа пребывае дамавых у неасвечаных хатах. Можа ўлезці ў чалавека. Выгнаць яго тады трудна. Гэтых людзей называюць "беснаватымі". Еслі ані прыходзят у церкву, тады, калі свяченнік іспалняє ехарыстычны канон, у ніх нячысты дух пачынае беснавацца"*[23].

За іншою версією "нечистого" походження домовика, він є людиною, що померла без каяття, тобто "заставним" небіжчиком[24]. Д.К.Зеленін виводить походження образу домовика від давнього "мара", що є близьким давньоверхньонімецькому "mara", англійському "night-mare", французькому "cauche-mar" тощо. Звідси походять і кікімора, маруха – так в Росії нерідко називали злих домовиків. Білоруси називали марою домовика, якому не догодили господарі, за що він і мучив їх ночами[25]. Д.О.Шеппінг висловлював думку про те, що назва "домовой" походить від "домовини" – труни, гробу, а вираз "идти домой" означає померти: "прозвище Домового скорее носит в себе значение загробнаго, чем покровителя дома..."[26].

Вірування у хтонічне походження домовика, пов'язане із його природою "заставного" небіжчика, є широко розповсюдженим на слов'янських теренах. Проте, у різних народів вони відрізняються. Зокрема, в російській традиції відомі три основні, так би мовити, джерела походження домовиків – "заставних" небіжчиків. Це прокляті своїми батьками люди; померлі без покути чоловіки; предки роду, прокляті Богом на певний термін. В білоруських та, частково, українських віруваннях образ домовика є близьким до образу ходячого небіжчика[27]. Як відомо, після смерті "ходять" з різних причин, як з позитивними, так і з негативними намірами. Причиною приходу мерців може бути жура за полишену родину, друзів, прив'язаність та любов до них. Ставлення померлих предків до живих людей взагалі є доброзичливим, предки всіляко допомагають своїм нащадкам, підтримують їх господарство[28]. Якщо брати до уваги те коло вірувань в домовика, яке стосується його "чистого" походження від спільного предка роду чи члена родини, то його дійсно можна назвати ходячим небіжчиком і зрозумілим стає злиття цих образів. За Д.К.Зеленіним, домовиками могли називати небіжчиків, що залишалися вдома, не йшли у той світ[29].

Проте, частіше, небіжчики і, особливо, "заставні", виступають носіями злої, "нечистої" сили, і "ходять", аби помститися живим за їх повноцінне живе життя та завдавати їм різного роду шкоди. В Польщі традиційні народні вірування у домовика нерозривно пов'язані з уявленнями про "той" світ та "заставними" небіжчиками. Так, Б.Барановський зазначає, що домовик уявлявся не лише душею когось із предків. Його могли вважати душею померлої нехрещеної дитини, душею людини, померлої без сповіді, душею самогубці, душею грішника, що кається; дияволом, маленьким дияволятком, якого за непослух вигнали з пекла; сином богінки-мамуни; вужем, який вилупився з курячого яйця, чи ще якимсь іншим створінням[30]. Інший польський дослідник А.Брюкнер, досліджуючи походження домовика в народних віруваннях, зазначав, що в XV – XVI ст. на теренах Польщі його називали із-за співчуття вбогим (ubogim) – uboïe і uboïk, бо вважали його сивим і старим та уявляли в сірому одязі – власне, тому його не було видно удень[31]. Пізніше хатнього духа почали називати latawiec і skrzat[32]. Latawiec в народних уявленнях ототожнювався із цілим рядом різних образів – зі зморами (zmory nocne), зміями-вужами, що приносять гроші (ïmije-wkïe pienikïne), вночі сиплять іскрами, прилітають до свого господаря і приносять йому скарби та всілякий достаток[33]. Така сторона польського літавця схожа одразу з двома персонажами української нижчої міфології – з домовиком та перелесником. З останнім літавця об'єднує те, що він має здатність літати та сипати іскрами. В українських традиційних віруваннях перелесника називали також змієм або літавцем. Вважалося, що він вміє літати, а над хатами розсипається іскрами і через димар з'являється перед обраною ним дівчиною у вигляді гарного парубка (це схоже на одну з рис польського домовика – іноді він входив у дім через комин чи вікно в образі вогняного полум'я[34]). Перелесник може причарувати дівчину на все життя – і тоді вона починає в'янути і сохнути, поки не вмирає. Він може з'являтися перед вдовою в образі її померлого чоловіка і проводити з нею ночі.

Жінки починають марніти, а часом і вмирають[35]. Перелесник по своїй суті є "заставним" небіжчиком – бо він "ходить" до живих людей після своєї фізичної смерті, шкодить їм, спричиняє їх смерть, тобто, виконує суто демонічні функції "заставного" небіжчика. Згадаймо, що домовика деякі дослідники також ідентифікували із "заставним" небіжчиком – головним чином, спираючись на дані про його походження.

Також деякі функції та дії домовика (в основному, небезпечні та відверто шкідливі для людей) свідчать на користь його хтонічного походження. Зокрема, за традиційними віруваннями українців, якщо домовику не подобається будинок, то мешканцям будинку він влаштовує всілякі негаразди: стукотить на горищі, кожної ночі душить та щипає сонних, вночі їздить на худобі та мучить її, особливо, коней[36]. Сучасні записи українських народних вірувань[37] також відображають негативне ставлення домовика до людей та навпаки: *"...мати мені розказувала, що домовики...якусь бабу там…вобщем-то, каже, як незлюбив. То у того діда...дядька вмерла жінка, а він посватав другу, і він (прим. авт – домовик) так незлюбив, оце вона тіки полізе на горище...ну, каже, обов'язково скине. Скине з хати і все. Ну, то вона була не ходить, не лазить на ту...Як ненавидить він, то отой й усе...."*[38]*; "…в мене домовий ходив і давив год п'ять, от приходив, давив. Це дуже нехарашо, коли він приходить, повірте, шо людину паралізує, не можна ні повернуться, нічого. Він просто давить і всьо."*[39]; *"...І я осьо як прийшла перву ніч, оце тако гупа, стука, грюка, це страшний суд…! Ну, я зразу тремтіла, зразу переживала, боялася. А потім як вспомнила, шо мені казали – якшо оце отако нечістівий якийсь вроді, це вроді нечістівий таке грюка, хто його зна – хоч він і домовик, хоч він і нечістівий, шось таке грукало, стукало, ой! Надо лаяться..., кричать, грюкать, стукать, вигонить його, кулаком, вигонить, ну, матюки всякі... В другу ніч жду до часу ночі, знову ніби таки...І по цей час нічого!"*[40].

Проте, варто зазначити, що для домовика характерна і така риса, спільна для багатьох духів, як ситуативність – тобто, їх ставлення до людини в залежності від ситуації. Він може бути добрим, або злим до людей, залежно від їхнього ставлення до нього[41]. Як зазначає В. Галайчук, домовик як уособлення померлого предка, за своєю природою є ані злим, ані добрим. Він просто існує, причому на правах своєрідного члена сім'ї з доволі високим статусом. Опікунські функції здійснює тільки тоді, коли виконується чи принаймні не порушується так званий "кодекс умовностей", що віками формувався в традиційній народній культурі. Відповідно й шкодить, якщо ці своєрідні етикетні норми порушено, або ж у тому випадку, коли він не є "членом" саме цієї сім'ї[42]. Наприклад, домовик не любить, коли жінки ходять простоволосі, або сплять без сорочки, він може покарати за це[43].

У деяких народів навіть назва домовика залежить від його дій по відношенню до людей – злих та добрих домовиків називають по-різному. Так, зокрема, в традиційних віруваннях росіян поряд із "домовим" фігурує такий образ як кікімора (шішімора, мара). Повір'я про цю зловісну істоту розповсюджені головним чином у східній частині північноросійського регіону[44]. Вірили, що вночі вона турбує маленьких дітей, плутає пряжу. Вона є ворожою до чоловіків. Може шкодити домашнім тваринам, зокрема, курям[45]. Вважалося також, що поява кікімори провіщує смерть[46]. Подібно цьому, у англійському фольклорі існують такі міфологічні персонажі, як брауні – вони з'являються вночі та виконують всю хатню роботу, розраховуючи на нагороду – миску вершків та пиріг з медом. Якщо ставитися до брауні добре, він готовий на все, аби допомогти – навіть може збігати за лікарем, якщо в господині почалися пологи. Проте його дуже легко образити – достатньо покритикувати роботу, яку він зробив. І тоді розгніваний брауні перетворюється на боггарта[47]. Боггарти – це злі домашні духи. Їх улюбленим жартом, за традиційними англійськими віруваннями, було проводити холодною вологою лапою по обличчі сплячої людини та скидати ковдру на підлогу[48]. Взагалі, для англійських домашніх духів характерною є мстивість та образливість – вони ставляться до людей тільки так, як ті ставляться до них та встановлюють в будинку свої правила та порядки. Вони є різновидами фейрі – так англійці, шотландці, ірландці та ввалійці називають всіх надприродних істот. Згідно з однією теорією, фейрі – падші янголи, згідно з іншою – біси. Існує також гіпотеза, що це посталі з могил мерці або духи померлих[49], тобто "заставні" небіжчики в нашому розумінні. Зважаючи на це, можна зробити висновок, що, навіть позитивні нешкідливі дії домовика, не виключають його хтонічного походження з відповідними – демонічними – проявами.

У зв'язку з цим, варто хоча б побіжно зупинитися на традиційних віруваннях щодо локалізації домовика у будинку. Найбільш розповсюдженими та загальними в українців (та слов'ян загалом) є уявлення, за якими домовик мешкає або в районі печі, або на горищі, або у підвалі будинку. Дослідники відзначають, що таким чином східнослов'янська територія поділяється на два ареали: в російській традиції місця перебування домовика пов'язані головним чином із запічком, підпічком, підлогою, взагалі, із нижньою частиною будинку (іноді домовика там називають "запічник"), і дуже рідко – із верхньою частиною будинку[50]. Напроти, починаючи із південноросійських областей та російсько-білоруського, російсько-українського прикордоння, на українському та білоруському Поліссі, місцем проживання домовика в будинку називали виключно верхню частину – горище, стеля. Так само у віруваннях Карпатського регіону та на західнослов'янському просторі верхня частина будинку та горище, згідно з уявленнями місцевого населення, є місцем перебування духу-збагачувача типу хованця[51] (що є різновидом домовика).

Горище та підвал є досить цікавими в міфологічному плані частинами будинку. Як зазначає А.К.Байбурін, горище є "типовою периферією" будинку з усім притаманним їй спектром негативних значень, що породжені ніби напівосвоєністю цієї зони, що контролюється не скільки людиною, стільки нечистою силою. Так само і підпілля, підвал є периферією будинку, з якою пов'язані уявлення про домовика[52]. До того ж, горище та підвал є певними порубіжними зонами між світами ("тим світом" та "цим світом")[53]. Також, не варто забувати і про те, що з підвалом (підпіллям) пов'язаний і культ предків. Крім того, підпілля – звичайне місце поховання нехрещених немовлят та дитячого місця[54]. У зв'язку з цим варто згадати традиційні вірування різних слов'янських народів у те, що нехрещені діти можуть стати домовиками. Вони є не настільки розповсюдженими, як, скажімо, такі, що пояснюють походження мавок від проклятих в утробі матері, померлих до хрещення чи мертвонароджених дітей, які досягли семимісячного віку[55], проте, їх слід враховувати, досліджуючи загальну ´енезу образу домовика. Так, у північноросійських традиційних віруваннях зустрічалися розповіді про ігоша – духа мертвонародженого немовляти, що пустує ночами в будинку, якщо його не визнають за домовика[56]. Як зазначав К.Мошиньський, в деяких українських місцевостях існувало повір'я про викидня (poroniec), який після семи років перебування в землі перетворюється на домовика. За ним, подібні вірування існували в болгар та чехів[57]. Більше того, люди спеціально ховали під своїм будинком викидня чи мертвонароджену дитину, вірячи, що через деякий час її душа перетвориться на домовика (або духа-збагачувача)[58].

Поряд із вищеописаними негативними діями по відношенню до людей, домовик може бути добрим, якщо люди ставляться до нього відповідно. Зокрема, він допомагає своїм господарям стати заможними людьми і виступає в ролі духа-збагачувача. В цьому плані, варто згадати польських skrzatyw, яких називали ще хованцями (chowacce), бо їх старанно виховували і виводили з особливого яйця – з якого виводили і грошових "інклюзів" (inkluzy)[59]. Подібно, домовик в українських традиційних віруваннях фігурує також як хованець, годованець, щасливець[60]. Вірили, що його можна собі виростити штучно, і тоді називали "вихованець"[61]. "Найбільше і найдавніше займав уми селян демон, завдяки якому дехто міг розбагатіти. Його звали "свій", "вихованик". ...це те ж саме, що в інших виступає під назвою інклюза. Від inclaude – замкнути всередині. На поняття вихованка могли в нас скластися вірування про домовика..."[62]. С.Урбаньчик припускав, що слово skrzat – германського походження (від старонімецького skrat – "лісовий демон"), воно було запозичене слов'янами від своїх сусідів. Також були запозичені певні мотиви вірувань, зокрема, про те, що існує літаючий домовий (домашній) демон у вигляді іскор чи світла. Так само германського походження є віра у певних демонів, що примножують багатство та живуть тільки у заможних людей[63].

Якщо у поляків хованець та інклюзник були скоріше домовими духами, які допомагали своїм господарям розбагатіти, то в українців образ домовика був більше переплетений з образом чорта (біса, нечистого духу) і часто ототожнювався з ним. Існували уявлення про те, що можна також виростити собі чорта для того, щоб він служив людині – можна було "висидіти з яйця, що чорна курка вперше знесла на Благовіщення", але його треба носити під пахвою доти, поки чорт не вийде з нього[64], або ж носити під пахвою тільки дев'ять днів, а потім закопати в гній – тоді "вилупиться" чорт[65]. У П.П.Чубинського знаходимо свідчення про "скарбника" – чорта, що живе при домі заможного господаря, захищає його скарб від грабіжників. Але

страшною є смерть людини, в якої живе скарбник – чорти прилітають по його душу у вигляді чорних галок, в будинку вибухає стеля та вікна[66]. Варто, однак, зазначити, що близькими до польських вірувань у хованця, були вірування українських бойків. Дух-збагачувач є домінантним типом домашніх духів на Бойківщині[67]. Найчастіше його називають "бідою", "годованцем" і "Федьом"[68]. Найчастіше стати власником годованця можна було навіть не зумисне – придбавши його "зі всім" при купівлі чого-небудь – корови, стола, светра тощо у "непростого" продавця. Свідомо ж вирощували собі годованця із "зноска" – маленького курячого яйця з несформованим жовтком. Таке яйце підв'язували собі у пазусі під лівою пахвою і "вигрівали" дев'ять днів. Увесь цей час існувала ціла система заборон – не можна було вмиватися, молитися, хреститися, вітатися, чи узагалі говорити, постити тощо. Якщо заборон дотримано, то через дев'ять днів вилуплювався годованець[69].

Виглядав домовик у народній уяві досить по-різному. Тут ми не будемо детально зупинятися на генезі його різноманітних іпостасей. Це тема окремого дослідження. Зазначимо, що домовик з'являвся перед людьми далеко не завжди – тільки тоді, коли сам того захоче, або у дуже важливих випадках життя всієї родини: при переїздах на нове місце, до нової хати; у випадку смерті когось із членів родини; при появі в господарстві нової худоби[70]. Основними зовнішніми проявами домовика були такі: 1) домовик без певного зовнішнього образу ("біле та худе, таке, як смерть", "чорне та мохнате", "мішок з хлібом", просто страшний шум, плач, або інші незрозумілі звуки та дії в хаті: "щось стукотить", "щось лізе", "щось шумить", "щось давить"[71]), 2) домовик в антропоморфному образі (старенький дід з довгим сивим волоссям та бородою, в старому одязі, що зовні міг нагадувати самого господаря будинку, живого, чи давно померлого[72], також маленький хлопчик у червоних штанцях, рогатій шапці, з люлькою в зубах, що іноді з'являвся у вигляді пастушка з батогом[73]), 3) домовик в зооморфному образі (у вигляді кішки, собаки, ведмедя, барана тощо[74]; також домовик міг бути вужем, який вилупився з курячого яйця[75], змією чи ласкою[76]. Як зазначає А.В.Гура, в східному білоруському та українському Поліссі ласка нерідко ототожнювалася з домовиком, впритул до того, що слова "ласочка" та "домовик" ставали синонімами[77]. В сучасних віруваннях домовик може уявлятися навіть комаром[78]).

Зауважимо, що за браком більшого об'єму, дана стаття не може надати більш детального та всебічного аналізу образу українського домовика. Зокрема, ми не торкалися проблеми етнічного та соціального коріння цього образу в українських традиційних вірувань. Але, все ж вона дозволила виокремити певні особливості формування цього образу, зрозуміти його основні риси та характеристики. Отже, як ми намагалися показати, домовик є складним багатостороннім міфологічним персонажем, в якому відобразилися нашарування вірувань багатьох епох та деякі інокультурні запозичення. Його походження пов'язане із культом предків та культом "заставних" небіжчиків одночасно. Цей образ є спільним для багатьох слов'янських народів. Віра в домовиків, поряд із вірою у відьом є найстійкішою в традиційному українському суспільстві, вона зберігається і зараз, в умовах сучасного життя. Багато людей досі вірять у те, що в домі живе "щось", "якась сила", "домовик", хіба що ставлення до домовика та оцінка його дій достатньо різні. Проте, ці питання вже виходять за межі нашої статті та потребують окремого дослідження.

---

[1] Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. – К., 2003. – С. 85 – 89; Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 185; Гнатюк В. Нарис української міфології. – Львів, 2000. – С. 103 – 107.

[2] Поріцька О.А. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). Автореф. дис. на здоб. наук. ступ. канд. іст. наук. – К., 1998. – С. 5 – 11; Давидюк В.Ф. Українська міфологічна легенда. – Львів, 1992. – С. 83 – 86; Галайчук В. Демонологічна палітра бойків Старосамбірщини: вірування у домашніх духів (на польових матеріалах.) // Етнічна культура українців. – Львів, 2006. – С. 198 – 216; Завадська. В. Домовик // 100 найвідоміших образів української міфології. – К., 2007. – С. 175 – 182.

[3] Русская мифология. Энциклопедия. / од ред. Е.Мадлевской/ – М. - СПб., 2005. – С. 362.

[4] Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 412; Шеппинг Д.О. Русская народность в её поверьях, обрядах и сказках. – М., 1862. – С. 24.

[5] Давидюк В.Ф. Вказ. праця. – С. 83.

[6] Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной ИРГО. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д.чл. П.П.Чубинским. – Т. I. – СПб., 1872. – С. 191 – 195.

[7] Левкиевская Е.Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. 1. Восточнославянский домовой. // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. – М., 2000. – С. 100.

[8] Нечуй-Левицький І. Вказ. праця. – С. 85.

[9] Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография… – С. 412.

[10] Дынин В.И. Народные верования русских Европейской части России XIX – XX веков. – Воронеж, 2004. – С. 119.

[11] Urbacczyk S. Religia pogacskich siowian. – Krakyw, 1947. – S. 44.

[12] Иванов П.В. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках // Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. V, вып. 1. – Харьков, 1893.– С. 24.

[13] Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 1. – СПб., 2002. – С. 466.

[14] Шеппинг Д.О. Вказ. праця. – С. 51.

[15] Левкиевская Е.Е. Вказ. праця. – С. 116.

[16] Иванов П.В. Вказ. праця. – С. 24.

[17] Зеленин Д.К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Ч II. Запреты в домашней жизни // Сборник музея Антропологии и Этнографии, т. IX, 1930. – С. 90.

[18] Иванов П.В. Вказ. праця. – С. 24.

[19] Гримич М.В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000. – С. 38 – 39.

[20] Там само. – С. 33.

[21] Гнатюк В. Знадоби до української демонології. – Т. II, вип. 1 // Етнографічний збірник, що видає етнографічна комісія НТШ, т. XXXIII. – Львів, 1912. – С. 8.

[22] Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... – С. 413.

[23] Народная міфалогія Гомельшчыны: фальклорна-этнаграфічны зборнік. – Гомель, 2003. – С. 13.

[24] Там само.

[25] Там само.

[26] Шеппинг Д.О. Вказ. праця. – С. 24.

[27] Левкиевская Е.Е. Вказ. праця. – С. 116.

[28] Зеленин Д.К. Древнерусский языческий культ "заложных" покойников // ИАН 1917. – Пг., 1917. – С. 400.

[29] Там само.

[30] Baranowski B. W krкgu upioryw i wilkoiakyw. – Jydц, 1981. – S. 174 – 175.

[31] Brьckner A. Mitologia siowiacska i polska. – Warszawa, 1980. – S. 301.

[32] Ibid.

[33] Ibid. – S. 302.

[34] Baranowski B. Вказ. праця. – S. 174.

[35] Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... – С. 417.

[36] Иванов П.В. Вказ. праця. – С. 32; Гнатюк В. Нарис української міфології... – С. 106.

[37] Записано автором в Канівському районі Черкаської області в березні 2007 року.

[38] Науковий архів кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Ф. 18. – П. 2. – Од. зб. 2. – Арк. 49.

[39] Там само. – Арк. 51.

[40] Там само. – Арк. 59.

[41] Иванов П.В. Вказ. праця. – С. 25.

[42] Галайчук В. "Взаємини" людини та домовика у віруваннях українців Полісся // http://www.franko.lviv.ua/faculty/webhistory/visnyk/38/38.htm

[43] Гнатюк В. Нарис української міфології... – С. 106.

[44] Дынин В. И. Вказ. праця. – С. 126.

[45] Иванов В.В., Топоров В.Н. Кикимора // Мифы народов мира. – Т. 1. – М., 1980. – С. 648.

[46] Королев К. Кикимора (шишимора) // Энциклопедия сверхъестественных существ. М. – СПб., 2006. – С. 264.

[47] Королев К. Брауни // Энциклопедия сверхъестественных существ. М.,-СПб., 2006. – С. 241.

[48] Королев К. Боггарты // Энциклопедия сверхъестественных существ. М.,-СПб., 2006. – С. 237.

[49] Мифология Британских островов: Энциклопедия /Под ред. К.Королева/ М. - СПб. – 2004. – С. 212.

[50] Левкиевская Е.Е. Вказ. праця. – С. 109.

[51] Там само. – С. 110.

[52] Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983. – С. 181.

[53] Дынин В.И. Вказ. праця. – С. 120.

[54] Байбурин А.К. Вказ. праця. – С. 182.

[55] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – С.420.

[56] Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – М., 2000. – С. 81.

[57] Moszycski K. Kultura ludowa siowian. Czkньж II. Kultura duchowa. – Zeszyt 1. – Krakyw, 1934. – S. 681.

[58] Виноградова Л. Н. Вказ. праця. – С. 82.

[59] Brьckner A. Вказ. праця. – S. 303.

[60] Давидюк В.Ф. Вказ. праця. – С. 83.

[61] Гнатюк В. Знадоби до української демонології… – С. 15 – 16.

[62] Архів Інституту Народознавства НАНУ. – Колтатів С. Л. – Релігійне життя вільховеччан. Зошит Вірування. Зошит 10. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 239 (г). – Арк. 166.

[63] Urbacczyk S. Вказ. праця. – S. 45.

[64] Кайндль Р.Ф. Гуцули. – Чернівці, 2003. – С. 95.

[65] Прокляте болото. Казки про відьом і чарівників. – Харків, 2005. – С. 291.

[66] Чубинский П.П. вказ. праця. – С. 192 – 193.

[67] Галайчук В. Демонологічна палітра бойків Старосамбірщини: вірування у домашніх духів (на польових матеріалах.)… – С.199.

[68] Там само.

[69] Там само. – С. 200 – 201.

[70] Левкиевская Е. Е. Вказ. праця. – С. 103.

[71] Иванов П.В. Вказ. праця. – С. 45 – 46.

[72] Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... – С. 413.

[73] Гнатюк В. Знадоби до української демонології... – С. 16.

[74] Иванов П.В. Вказ. праця. – С. 46 – 47.

[75] Baranowski B. Вказ. праця. – S. 174 – 175.

[76] Гура А.В. Ласка (Mustela Nivalis) в славянских народных представлениях // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. – М., 1984. – С. 133.

[77] Там само.

[78] Науковий архів кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Ф. 18. – П. 2. – Од. зб. 2. – Арк. 66.

В статье исследуется происхождение домового – одного из наиболее распространенных образов украинской низшей мифологии и определяется его место в традиционных верованиях украинцев. Также прослеживаются связи этого мифологического персонажа с подобными образами у других славянских народов.

Ключевые слова: домовой, образ, мифологический персонаж, народные верования, представления, происхождение.

The article deals with the problem of the origin of "domovyk" – the one of the most widespread personages of Ukrainian primitive mythology. His place in the traditional beliefs of Ukrainians is also determined. The connection of this mythological personage with the resembling appearances in the beliefs of other Slavic peoples is retraced.

Key words: domovyk, appearance, mythological personage, people's beliefs, ideas, origin.

Валентина ГРЕБЕНЬОВА
Вінниця

ПОБУТУВАННЯ НАРОДНИХ ДИТЯЧИХ ІГОР НА ВІННИЧЧИНІ в другій половині XX – на початку XXI століття

В статті простежується побутування народних дитячих ігор на матеріалах Вінниччини в другій половині XX століття на початку XXI століття.

Ключові слова: народні дитячі ігри, дитяча субкультура, класифікація.

Кожна епоха розвитку людства по-своєму віддзеркалює ігрову діяльність, яка є водночас ефективним виховним засобом і безпосередньо складником дитячої субкультури.

Дитячі ігри – трансформовані, спрощені варіанти народних ігрищ, які первісно мали ритуальне значення. У XIX ст. дослідник К.Шейковський писав, що коли одне вірування змінюється іншим, вищим, то нерідко те, що було священним, переходить в дитячі ігри та забави[1]. Вони становлять єдиний жанр дитячої драматургії, тобто вид творчості, де люди грають ролі відповідних персонажів, імітуючи їхні рухи, мову та вчинки.

Народні ігри належать до скарбниці людської культури. Вони мають етнічні риси, бо підпадають під вплив природно-географічних умов, видів виробничої діяльності певного народу.

Проблемі гри надавали значення ряд вчених педагогів та психологів ще минулих століть: Н.Анікєєва[2], Є.Покровський[3], Я.Чепіга[4], М.Рубінштейн[5], Л.Виготський[6] та ін. Перші аматорські записи народних ігор стимулювали інтерес до первісного (семантичного) змісту цього виду народної творчості. У перших наукових спробах вивчення семантики дитячих ігор переважав принцип імітаційної природи дитячої гри, дитяча гра протиставлялася обрядовій діяльності та іграм дорослих. Такий імітаційний принцип дав поштовх до вивчення гри як навчаючого процесу. В основі такої методології лежало розуміння гри як певного виду діяльності, що повністю базується на моменті наслідування, у контексті імітації дій дорослих або відтворення ритуальних дій. Дослідники протягом тривалого часу вважали, що гра є проявом не символічного, а тільки необхідної вдаваності ситуації[7].

Гра тривалий час розглядалася вченими XIX ст. як об'єкт фольклористики, з застосуванням методологічної бази цієї науки. Відповідно розглядалася цілісно не сама гра, а лише її фрагменти, здебільшого вербальні, що характеризувалися в загальній концепції архаїки фольклору[8].

Гру можна розглядати як певну діяльність дитини, спрямовану на задоволення її інтересів.

Вивченню народної гри як складника дитячої субкультури в етнографічному аспекті почали приділяти значну увагу дослідники кінця XIX – початку XX ст., які намагалися висвітлити побутування гри в дитячому середовищі незалежно від календарного циклу, переважно в контексті духовної етнічної культури. Так, П.Іванов[9] зосередився на локальних особливостях гри, Б.Грінченко[10] – на детальних описах манери виконання, додавши розлогі коментарі та паспорт з ´рунтовними описами ігрової культури, М.Грушевський[11] – на їх віковій характеристиці, обмежившись віком до 5 років, детально описує дитячі ігри та забави для кожної вікової категорії. В 20 – 30 роках XX ст. дитяча субкультура продовжувала бути в центрі уваги. Помітною постаттю в цей період є вчена Ніна Заглада[12], яка продовжила віковий зріз вивчення дитячих ігор до 14 років. Вона вважала, що для науки важливо пізнати "дитячу культуру", тому що ми не тільки наслідуємо сьогочасну культуру дорослих, але й з покоління в покоління передаємо традиційні надбання дітям"[13]. Вчена прийшла до висновку, що вивчення дитячого побуту, який

© Валентина Гребеньова

ми називаємо дитячою субкультурою, потрібно для з'ясування місця і ролі наймолодшого покоління в загальній структурі життя родини і громади.

Після тривалої перерви, коли етнографія як наука в СРСР зазнала значних репресій, в незалежній Україні вивчення цієї проблематики оновилося. Нею займаються Г.Довженок[14], О.Яницька[15], Н.Луцан[16]. На сьогодні дослідженням гри займається Н.Аксьонова[17], яка визначила глибинну семантику гри на прикладі Слобожанщини, розкрила її обрядові функції і міфологічний зміст. Потрібно відзначити, що хронологічні межі зазначених досліджень охоплюють переважно кінець XIX – перша третину XX століття. Тобто, дитяча субкультура другої половини XX ст. – початку XXI ст. досі залишається поза увагою науковців.

В даній статті хотілося б простежити зміни в популярності та поширеності окремих видів ігор, зокрема, на прикладі Вінницької області.

Саме через народну дитячу гру дитина якби проходить перші ініціації, що ведуть до інкультурації та соціалізації, набуває емпіричного досвіду, що формує стереотипи поведінки. Відбувається її особистісне становлення, насамперед, як носія етнічної самосвідомості.

За своїм змістом ігри органічно пов'язані з життям, працею і поведінкою дорослих членів суспільства. Сюжети ігор дуже різноманітно відображають реальні умови життя дитини. Вони змінюються від конкретних умов життя, від входження дитини в навколишню реальність її кругозору.

Існує ряд класифікацій дитячих ігор. Більшість дослідників, як вітчизняних, так і зарубіжних, намагалися дослідити ігровий феномен за допомогою визначення чітких критеріїв типологічних характеристик ігор і в такий спосіб встановити зміст гри. Наприклад, розглядали такі види: драматичні, спортивні й орнаментальні (з елементами танців та хореографії), кожна з яких ділилася, в свою чергу, на декілька підгруп за подібністю. З моментами фізичного опанування якихось якостей (ігри з бігом, стрибанням) є поділ ігор на побутові й виробничі (В.Всеволодський-Гернгрос)[18]; формальні (в основі яких лежать забуті обряди), хороводні (побутові), імпровізаційні та фізичні ігри (Капица О.)[19]; хороводні драматичні ігри та спортивні ігри, де словесний компонент виступає незначною мірою й не є визначальним для перебігу гри (Довженок, с. 153)[20]; дидактичні, рухливі з обмеженим мовленнєвим текстом, рухливі хороводні ігри, ігри мовленнєвої спрямованості, обрядові та звичаєві ігри, ігри історичної спрямованості (О.Яницька, Н.Луцан)[21] ; ігри за віковою категорією школярів; за характером організації фізичної діяльності; за предметно-жанровими ознаками; за часом і місцем проведення; за змістом; за формою фізичного та естетичного виховання; за основним видом діяльності; за переважаючим проявом фізичних якостей[22]. Вивчення дитячих ігор відбувались на основі дитячих ігор як запозичення з обрядової або трудової діяльності дорослих тощо.

Запропоновані класифікації, на нашу думку, можна застосувати, як модель для дещо умовного поділу народних ігор, необхідного для визначення їх місця й ролі як компоненту дитячої субкультури.

Для простеження побутування народних ігор в другій половині XX ст. – на початку XXI ст. на Вінниччині, автором був розроблений запитальник, який передбачав з'ясування: які ігри діти грають на свіжому повітрі, в школі, в дитячому садочку. Реципієнтами стали жителі міста Вінниці та Вінницької області. Міграція населення, вплив масової культури сприяють зближенню ігрових традицій міста і села.

Так, аналізуючи відповіді авторського запитальника, присвяченого вивченню народних дитячих ігор, можна простежити, що більшість з них є й залишається активними складниками дитячої субкультури.

Вимальовується наступна класифікація народних ігор, які побутували в другій половині XX та збереглися до сьогодні на території Вінниччини: 1) рухливі ("Жмурки", "Квач", "Котик та мишка"); 2) з предметами ("цуцик", "вибивала", "пекар", "цурки", "Панас", "колечко", "хустинка",); 3) сюжетно-рольові ("війни", "хатки", "дочки-матері").

Зібрані матеріали свідчать про стійкість ігрових традицій, їх передачу в умовах різновікових дворових гуртів. Улюбленими іграми були й залишаються для дітей молодшого шкільного віку *"жмурки", "квач", "доганялки", "хованки", "вибивала".* У дітей, які грають в гру "жмурки" правила, практично, в усіх однакові, відрізняються лише тексти лічильних формул та примовок.

Наприклад:

"Еники, беники, їли вареники.
Еники, беники, кльоц
вийшов жмуритись матрос"[23].

або

"Котилася торба
з великого горба,
а в тій торбі хліб, паляниця,
кому доведеться – тому і жмуриться"[24].

"Той, кому випало жмурити, відвертається та промовляє із заплющеними очима: раз, два, три, чотири, п'ять я іду шукать. Коли угледить когось крикне: "На гарячім місці". Та біжить застукувати. Прикаже: "Друга курка – жмурка". Це означає, що другий гравець, якого застукають буде жмурити"[25]. Або: "Хто не сховався, я не винен". При "застукуванні" промовляли: "Тра-та-та за Олю". Зустрічаємо ще один варіант: "Хобри, хобри ховайся добре, як найду роздеру, як зелену жабу"[26]. Дехто просто рахував до 10[27]. Йдучи ховатися, діти промовляли:

"Летіла сорока-білобока
І кричала: – Кра-кра-кра!
Ти, Васю, заплющ очі,
Ми втікаєм всі з двора"[28].

Поширеною на сьогодні серед дітей у дворі шкільного віку є гра у "Квача". За допомогою лічилки діти визначають, хто буде квачем. Вибравши, вони розбігаються з криком: "Квач, квач, лови кішок, та не нас! Квачу, квачу, їсти хочу. А я квача не боюся, за гаряче ухоплюся". Якщо змовилися грати в дерев'яного, залізного або ще якогось, то тікаючи в останню мить, хапаються за дерево, залізо чи щось інше й того квача облишать, побігши за іншим. Кого той, що доганяє, наздогнавши, торкне, той квач"[29].

У 50 – 90 рр. XX ст. улюбленою грою серед дітей м. Вінниці і дітей Тульчинського та Тиврівського районів була і є гра "Козаки-розбійники". Група дітей визначала "козаків" та "розбійників". Розбійники ховались від козаків, а козаки мали їх наздогнати. Розбійники повинні були вигадати якесь слово, що було б їх паролем і яке вони не повинні були казати козакам. Коли всіх розбійників зловлять, команди міняються місцями[30]. Гра була масовою, її правила змінювалися в залежності від умов місцевості Вінниччини, але суть не змінилася.

Діти дошкільного віку у садочках полюбляють грати в гру "Котика й мишку". Діти вибирають головних героїв котика і мишку. Усі інші стають в коло. Мишка – всередині кола, котик – за ним. Завдання котика зловити мишку, мишки – втекти від котика[31].

Улюбленою іграшкою дітей є м'яч. В XIX столітті і ще в першій половині XX століття його робили з коров'ячого чи свинячого міхура, виминали в піску або попелі, надували і зав'язували ниткою[32], інколи скручували з шерсті корови[33] або з реп'яхів. На сьогодні потреби у виготовленні м'ячів в домашніх умовах немає, бо їх виробляють із сучасних матеріалів промисловим способом.

Сьогодні серед ігор з м'ячем для дошкільнят найчастіше спостерігаються такі: "цуцик", "гаряча картопля", "вибивала". Для першої гри потрібно мінімум три учасники, один з яких і буде "цуциком". Два інші (або більше) перекидаються м'ячем з рук в руки так, щоб він не дістався "цуцику", що має впіймати м'яч. Якщо гравець, який був "цуциком", зловив м'яч, то "цуциком" ставав той, в кого м'яч був забраний[34]. Правила гри "гаряча картопля" полягали в тому, що діти ставали в коло і кидали одне одному м'яч. Його потрібно було швидко відштовхнути іншому ігроку, так як м'яч "гаряча картопля" і можна було "обпектися"[35]. Ці ігри з'явилась у другій половині XX століття. Гра у "вибивала" є народною і полягала у тому, що учасник з м'ячем повинен влучити в дітей, які стояли за зазначеною лінією. Коли залишався один учасник, то ведучим ставала перша дитина, яку "вибили"[36].

Елементи культурної спадщини, що передаються від покоління до покоління, яскраво

зберігаються в іграх. Однак діти мають схильність до безперервного новаторства. Дитяче середовище чутливе до соціально-культурних змін. Майже зникли ігри, що пов'язані з календарною обрядовістю, з трудовими процесами. Залишилися і розвиваються ігри, що мають характер змагання, відбивають боротьбу за лідерство[37]. Це, наприклад: класики, резинки, ігри з м'ячем. В гру класики забавляються дівчатка, як у дворах, так і на шкільних перервах. Креслили цеглинкою чи крейдою на асфальті 9 квадратиків, позначивши їх цифрами. Брали коробочку набиту піском або камінчик, кидали на дану цифру і, стрибаючи на одній нозі за накресленими клітинками, рухали предмет[38]. Улюбленою грою дівчаток в 1970-х – кінця 1990-х років на Вінниччини була "Резинки".

Серед ігор з предметами досить поширеними були ігри з палицею: "Пекар" та "Цурки". Зокрема, гра "Пекар" полягала у тому, що гравці вставляли у землю високу палицю, а меншою по черзі намагалися збити її. Хто не зіб'є – виходить з гри. Перемагав той, хто зіб'є палицею найбільшу кількість разів[39].

"Цурки" – ставили навхрест дві палиці – знизу коротку, а зверху – довшу, що зветься цуркою. Один кінець цурки торкався землі, а інший – ні. Биткою били по тому кінці цурки, що не торкався землі. Палиця підлітала вгору. Завдання гравця – вдарити по цурці ще кілька разів, доки вона знаходиться в повітрі[40]. В ці ігри грали переважно хлопчики до середини 80-х рр. ХХ ст.

Багато дітей дошкільного віку, особливо у місті, відвідує дитячий садочок. Поширеними народними іграми в дитячих садочках є: "Панас", "Колечко", "Хустинка". Під час гри "Панас", гравцеві зав'язували очі хустинкою, виводили на середину та говорили певний діалог, після якого він повинен був ловити дітей. Кого "Панас" зловив, той стає на його місце[41]. Ця гра занотована у записах етнографів кінця ХІХ століття. Правила гри не змінилися, але раніше її грали тільки в закритому приміщенні, а сьогодні – на свіжому повітрі. Граючи в гру "Колечко", учасники сідають щільним рядком на лавці (стільчиках), виставляючи перед собою міцно стиснуті долоні. Ведучий, так само тримаючи руки, затискав між долонями "колечко", яким міг бути будь-який предмет (´удзик, монетка тощо). Підійшовши до гравців, ведучий проводив своїми стиснутими долонями поміж долонь кожного з гравців по черзі, непомітно опустивши "колечко" в чиїсь руки. Усі намагались відгадати, до кого потрапило "колечко". Тоді ведучий промовляв: "Колечко, колечко, вийди на крилечко!". Якщо володарю "колечка" вдавалося втекти, він ставав ведучим[42]. Під час гри "Хустинка" діти утворюють коло, присідають. Одна дитина бере хустинку (ведуча) і комусь з гравців кидає непомітно за спину. Хто помітив біля себе хустинку, бере її і наздоганяє дитину в якої була хустинка. Якщо дитину не наздогнали, гравець з хустинкою ставав ведучим[43]. В цих іграх домінує вибір друга, подруги.

Серед дітей шкільного віку у 60-х – 90-х роках ХХ ст. була відомою гра "Вожатий, вожатий, подай піонера". Правила ідентичні. В цю гру грали на шкільних майданчиках та у дворах. Діти ділилися на дві команди, ставали одна напроти одної на відстані не менше 5 метрів. Після цього одна з сторін каже: "Вожатий, вожатий, подай піонера!". Інша відповідає: "Кого?". Звучить ім'я одного з учасників, який тепер має розігнатися і спробувати "перебити" руку команди супротивника (вони тримаються за руки). В разі успіху повертається до своєї команди разом з іншим гравцем. Якщо нічого не вийшло – залишається у команді суперника[44]. На сьогодні в цю гру діти практично не грають.

Варто відзначити народні ігри сюжетно-рольового характеру. Це ігри, в яких на основі життєвих або художніх вражень, самостійно або за допомогою дорослих, творчо відображаються соціальні відносини, матеріальні об'єкти. Поширеними серед дітей на подвір'ях біля будинків є ігри в "війнушки", "хатки", "дочки-матері", "магазини", "лікарні" тощо. Зокрема, хлопчики до кінця 90-х рр. ХХ ст. грали у "війни"[45], які організовували та грали в залежності від природно-географічного фактора. Під час гри використовували різні предмети й результати природних та погодних явищ (гранатами слугували яблука, болото, взимку – сніжки). На сьогодні ця гра перестала бути популярною.

Важливе місце у трудовому вихованні та соціалізації підростаючого покоління займала ігрова культура, в якій знайшли своє відображення основні заняття, потреби та цінності сім'ї: в іграх відтворювалися певні життєві реалії. Діти намагалися зімітувати працю дорослих: ставили з листя, хмизу, дошок, простирадл "хатки"[46]. Дівчатка виготовляли страви з піску, з глини, овочів, фруктів, ягід, прикрашаючи листям, бур'янами, квітами тощо. Хлопчики збирали

хмиз, який виконував роль "дров". І дівчатка, і хлопчики виконували так звані "посівні роботи": на невеличких ділянках землі робили ямки чи ярочки, засівали насіння (будь-яке)[47], садили грядки, кавуни[48].

Ці ігри відображали побутову, господарську сторону життя сім'ї. У ході гри поглиблювалися знання та уявлення дітей. Щоб виконати в грі ту чи іншу роль, дитина мала мати своє уявлення про втілення дій.

В гру "дочки-матері" грали вдома, в садочку, на вулиці, переважно дівчатка між собою, одна з яких виконувала роль матері, інша – доньки (або донькою була лялька). При цьому "мама" часто змінювала своє ім'я на ім'я когось із дорослих (власної матері, тітки, сусідки), копіювала їхні дії в реальному житті. Інколи дочкою була лялька. У свою чергу дитина до неї ставилася як до живої: одягає її, годує[49]. Діти полюбляють грати в "магазина", який робився з підручних матеріалів, а за гроші були листочки з дерев, у "лікаря", де пігулками були дикі рослини чи солодощі.

Отже, в такий спосіб, через ігрово-імітаційні форми моделювалися основні заняття майбутніх чоловіків та жінок, вже в дитинстві попередньо визначалися їхні соціально-господарські прерогативи та обов'язки, формувалися відповідні статево-рольові установки та етнічні стереотипи поведінки в цілому.

Хороводних ігор сучасні діти майже не знають. Опитувані називають переважно "Подоляночку".

Зміни в суспільстві, де значне місце займає культура споживання, породили нову аксіологічну систему, яка й виступає формуючим фактором дитячої субкультури. Наприклад, дорогий модний одяг, різнофункціональна техніка (мобільні телефони, плеєри, комп'ютери), шоу-дозвілля тощо. Як бачимо, превалюють переважно матеріальні цінності.

На сьогодні серед міських дітей м. Вінниці різних вікових категорій є популярною гра "Катання на роликах", самокаті, велосипеді, тобто для гри потрібні складні куплені пристрої. Найскладнішим таким механізмом виступає комп'ютер, який перебирає на себе частково функцію виховання та соціалізації, наприклад, "ігри в цивілізацію".

Традиційна народна гра розвиває не лише фізичну силу, а й духовну силу дитини.

Забуття народних ігор, які є вертикальним транслятором етнічної інформації, призводить у більшості випадків до появи ігор в горизонтальному просторі та перетворення їх з архетипів на явища масової культури. Це є причиною спрощення, примітивізації та девальвації етнічної аксіологічної системи, хоча віддаємо належне значення інноваційним іграм як явищам прогресу. На нашу думку, треба свідомо підходити до використання місця та ролі обох видів ігор в інкультурації та соціалізації молодого покоління.

---

[1] Шейковский К. Опыт южнорусского словаря. – К., 1861. – С. 126.

[2] Аникеева Н.П. Воспитание игрой: Книга для учителя. – М., 1987. – С. 254.

[3] Покровский Е.А. Детские игры, преимущественно русские (в связи с историей, этнографией, педагогией и гигиеной). – М., 1887. – С. 1 – 18.

[4] Чепіга Я. Труд і гра як фактори виховання // Шлях освіти. – 1923. – № 9 – 10. – С. 29.

[5] Рубинштейн М. Детские игры и их социально-жизненное значение // Вестник воспитания. – 1912. – № 8. – С. 24 – 32.

[6] Выготский Л.С. Игра и ее роль в психологическом развитии ребенка // Вопросы психологии. – 1966. – № 6. – С. 62 – 76.

[7] Там само. – С. 65.

[8] Аксьонова Н. Методика дослідження народних ігор // Етнічна історія народів Європи. – Вип. 21. – К., 2006 – С. 47.

[9] Иванов П.В. Игры крестьянских детей в Купянском уезде. – Харьков, 1889. – 81 с.

[10] Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседней с ней губерниях. – Чернигов, 1895. – Вып. 1. – 308 с.

[11] Грушевський М. Дитина у звичаях та віруваннях українського народу. – К., 2006. – 254 с.

[12] Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля. – К., 1929. – 218 с.

[13] Там само. – С. 28.

[14] Літала сорока по зеленім гаю. Дитячі та молодечі українські народні ігри для середнього та старшого шкільного віку. / Упоряд. Довженко Г.В. – К., 1990. – 160 с.

[15] Українські народні рухливі ігри для дітей старшого дошкільного віку. – Рівне,1992.

[16] Луцан Н. Народні ігри дітям. – Івано-Франківськ, 1992.

[17] Аксьонова Н. Міфо-ритуальні основи дитячих ігор (на матеріалах Слобожанщини кін. XIX ст. – поч. XX ст.). – Автореф. дис... канд. іст. наук. – К., 2007. – 20 с.

[18] Всеволодский-Гернгросс В. Введение // Игры народов СССР. – М.-Л., 1933. – С. 1 – 13

[19] Капица О.И. Детский фольклор. Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. – Л., 1928. – С. 136.

[20] Літала сорока. – Вказ. праця. – С. 153.

[21] Яницька О.Ю. Українські народні рухливі ігри для дітей старшого дошкільного віку. – Рівне, 1992; Луцан Н.І. Народні ігри дітям. – Івано-Франківськ, 1992.

[22] Дзи´а: українські дитячі й молодечі народні ігри та розваги / Уклад. В.І.Семеринський. – Харків, 1999. – 528 с.

[23] Архів Рукописного фонду навчально-наукової лабораторії з етнології Поділля Вінницького державного педагогічного університету ім. М.Коцюбинського (Далі – РФП ВДПУ) – Ф. 1. – Вінницька обл. – Оп. 26. – Шаргородський р-н. – Спр. 83. – Арк. 13

[24] РФП ВДПУ. – Ф. 1. – Оп. 1. Барський р-н. – Спр. 60. – Арк. 3.

[25] Там само. – Оп. 26. Шаргородський р-н. – Спр. 83. – Арк. 13.

[26] Там само. – Оп. 21. Тростянецький р-н. – Спр. 62. – Арк. 2.

[27] Там само. – Оп. 27. Ямпільський р-н. – Спр. 55. – Арк. 1.

[28] Там само. – Оп. 1. Барський р-н. – Спр. 60. – Арк. 4.

[29] Там само. Оп. 26. Шаргородський р-н. – Спр. 83. – Арк. 14.

[30] Там само. – Оп. 28. м. Вінниця. – Спр. 60. – Арк. 7.

[31] Там само. – Оп. 1. Барський р-н. – Спр. 60. – Арк. 4 – 5.

[32] Там само. – Оп. 26. Шаргородський р-н. – Спр. 60. – Арк. 2.

[33] Там само. – Оп. 3. Вінницький р-н. – Спр. 186. – Арк. 1.

[34] Там само. – Оп. 27. Ямпільський р-н. – Спр. 62. – Арк. 3

[35] Там само. – Оп. 1. Барський р-н. – Спр. 77. – Арк. 25 – 27.

[36] Там само. – Оп. 28. м. Вінниця. – Спр. 56. – Арк. 8.

[37] Стельмахович М.Г. Народне дитинознавство. – К., 1991. – С. 19 – 20.

[38] РФП ВДПУ. – Ф. 1. – Оп.20. Томашпільський р-н. – Спр. 51. – Арк. 4 – 5.

[39] Там само. – Вінницька обл. – Оп.1. – Барський р-н. – Спр. 60. – Арк. 4.

[40] Там само.

[41] Там само. – Оп. 2. Бершадський р-н. – Спр. 42. – Арк. 13.

[42] Там само. – Арк. 13 – 14.

[43] Там само. – Арк. 14.

[44] Там само. – Оп. 1. Барський р-н. – Спр. 77. – Арк. 4 – 7.

[45] Там само. – Оп. 5. Жмеринський р-н. – Спр. 77. – Арк. 2.

[46] Там само. – Оп. 6. Іллінецький р-н. – Спр. 56. – Арк. 1.

[47] Там само. – Оп. 27. Ямпільський р-н. – Спр. 62. – Арк. 3.

[48] Там само. – Оп. 26. Шаргородський р-н. – Спр. 60. – Арк. 2.

[49] Там само. – Оп. 21. Тростянецький р-н. – Спр. 64. – Арк. 1.

В статье рассматриваются народные детские игры во второй половине XX в. начала XXI в. на материалах Винниччины.

Ключевые слова: народные детские игры, детская субкультура, классификация.

Existence of folk child's games from the second half of the XX century to the beginning of the XXI century on the Vinnytsia region's materials is traced in this article.

Key words: folk child's game, child's subculture, classification.

Аліса ЛУКАШЕНКО
Київ

ЕСХАТОЛОГІЧНІ ОЧІКУВАННЯ В ЄВРОПІ XV – XVII ст. ТА ЇХ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ СУСПІЛЬСТВА СУЧАСНОГО ТИПУ

В статті проаналізовано причини трансформаційного переходу релігійного середньовічного світосприйняття в парадигму ідеї розуму та індивідуалізму, на засадах якої сформувалось сучасне суспільство та етнокультури на теренах Європи.

Ключові слова: парадигма, раціональне, ірраціональне, апокаліпсис, есхатологія, католицизм, протестантизм, Відродження, єресі, язичницько-волхвістська оппозиція, індивідуалізм, гуманізм, антиклерикальний.

Період XV – XVII століть в Європі досліджений з акцентуванням уваги на окремих субперіодах, процесах, явищах, наприклад: Пізнє Середньовіччя, початок епохи Раннього нового часу, Великі географічні відкриття, науково-технічний переворот, інквізиція, Реформація, доба Відродження, Протестантство, Тридцятилітня війна, Опричнина, Смута. Сучасна історіографія дає ´рунтовні пояснення особливостей перебігу низки зазначених складних історичних процесів, але часто уникає системного аналізу особливостей перехідної епохи – світоглядно-парадигмального перетворення Середньовіччя в добу Нового часу. Найголовнішим критерієм різниці двох епох є співвідношення людини і віри. Для середньовічної людини суть світобачення полягала в сентенції: народитися, жити, померти і бути судимим[1], світосприйняття, реальність були пронизані релігійністю. А вже в XVII ст. ми зустрічаємо перші приклади атеїзму[2]. Таку гостру світоглядну суперечність не пояснювали ані науково-технічним переворотом, ані великими географічними відкриттями, навіть протестантством. Рушій такого епохального зрушення варто шукати в причинах світоглядно парадигмальної кризи однієї епохи, яка породжує нове світобачення і відповідну нову епоху[3], яка породила сучасний тип суспільства.

У статті ставиться завдання проаналізувати особливості кризових явищ світоглядної парадигми в контексті співвідношення людини і віри (в католицькому контексті здебільшого на прикладі німецьких земель) за заданими критеріями: 1. раціональне – ірраціональне; 2. людина – церква; 3. людина – Бог; 4. індивідуальне – колективне.

За заданими критеріями автор поставила завдання також проаналізувати особливості формування нової світоглядної парадигми на теренах північно-східних руських земель XV – XVII ст.

Першочерговим для виконання порушених завдань вважаємо за необхідне проникнутись сенсом світоглядного поняття есхатології.

Під есхатологією (у перекладі з грецького eschatos – останній, logos – учення) прийнято розглядати "вчення або знання про кінцеві речі". Іншими словами есхатологія – це обернені в майбутнє пророцтва. Як правило, есхатологічні пророцтва говорять про настання Судного дня, посмертне буття людини, кінець людства і Всесвіту[4]. Есхатологія ("кінець") – розділ теології і філософії, що складає систему поглядів і вірувань про кінець світу, а також про долю людства і Всесвіту після нього[5].

Есхатологічні уявлення присутні у багатьох релігійно-філософських і світоглядних трактатах. Іудаїзм, християнство й іслам мають власну есхатологічну концепцію під назвою "Страшний Суд".

Так, в християнській традиції йде мова про "Апокаліпсис" як есхатологічну концепцію. Слово "апокаліпсис" – грецького походження і означає "одкровення". Воно ввійшло до християнської культури завдяки включенню до Біблії "Одкровення Іоанна Богослова", у якому Іоанн описує видіння або картини кінця історії та початку нової історії. "Откровення Івана Богослова" – остання книга Нового Заповіту. Апокаліпсис написаний бл. 69 року Іваном Богословом на засланні на острові Патмос, де він мав видіння[6].

© Аліса Лукашенко

Провіщуючи кінець світу, друге пришестя Христа, тисячолітнє царство Боже після Страшного Суду, Апокаліпсис містить у собі таємниче зображення майбутньої долі Церкви Христової та всього світу. "Апокаліпсис" – єдина книга з усього Нового Заповіту, яку можна за жанром повністю віднести до так званої "пророчої" літератури, разом з "пророчими" книгами Старого Заповіту[7].

В зв'язку з лінійним сприйняттям історії, яке склалося на фоні апокаліптичних очікувань, сприйняття часу середньовічною людиною не мало сьогоденного змісту, поняття минулого і майбутнього перепліталися в понятті теперішнього: "Немає минулого, немає майбутнього, немає теперішнього є теперішнє минуле, є теперішнє теперішнє, є теперішнє майбутнє"[8]. Людина жила в очікуванні кінця світу в якому панувало уявлення про здатність часу скорочуватися. У християнських очікуваннях Господь милостиво скорочує час, бо прагне таким чином скоротити страждання своїх людей, що тяжіє до скасування часу взагалі і є провісником спасіння цього світу: "І затьмариться Сонце, і поблякне воно навіки, і забарвиться Місяць кров'ю, і втратить здатність замінити собою втрачене світло, і попадають усі зірки з неба; не стане регулярної зміни пір року, змішаються зима й літо. Тоді коротшими стануть рік, і місяць, і день і настане час старечого одряхління й виснаження світу, який провіщав Гермес Трізме´істус. Настане час пришестя Господнього з метою зміни цього світу"[9].

Есхатологічні очікування особливо посилились в другій половині XV століття, що було пов'язано з такими подіями як науково-технічний переворот, Великі географічні відкриття, падіння Константинополя, що ще більшою мірою утилізувало час і сприймалося провісництвом кінця світу[10].

Крім того були спроби датувати кінець світу. 1492 р. – це 7000 рік від Створення світу. Згідно з Священним Писанням для Бога тисяча років як одинь день, тому світ створений за тиждень, проіснував тиждень і тому мусить закінчитись. Далі зустрічаємо дещо інші конфігурації, пов'язані з даною концепцією: 7070 (1562), 7077 (1569).

До ймовірності Другого пришестя повертались неодноразово і в XVII столітті, що обумовлено позачасовістю в сприйнятті Бога і давало можливість знов і знов очікувати Страшний Суд, навіть незважаючи на те, що людина окреслила вже свій відлік часу продиктований науково-технічним прогресом, централізацією влади, процесом капіталізації та тенденцією чіткого дистанціювання державно-світського та церковного в західній інтерпретації. А в східно-європейській інтерпретації маємо формування особливого абсолютистсько-сакрального типу державної влади, як результату парадигмальної зміни епох.

Повернемося до заданих чотирьох критеріїв, за допомогою яких спробуємо пояснити особливості та відмінності західноєвропейської та східноєвропейської світоглядно-парадигмальної трансформації.

Передусім зазначимо про головну світоглядно релігійну відмінність між православною та католицькою церквою. Православній традиції притаманний принцип ірраціоналізму в осягненні Бога, католицькій – раціоналізму. В зв'язку з цим православ'я – це вічний пошук, католицизм – протиставлення душі і розуму: град Земний, град Божий (Августин Блаженний), намагання розумом осягнути Бога – неосяжне, в чому закладено конфлікт (про який ми говоритимемо нижче)[11].

Категорія Людина – Церква. Зважаючи на раціоналізм в осягненні Бога в західній традиції, наслідком маємо потакання церквою забаганням мас. Зокрема, у зв'язку з цим, у XIII столітті був прийнятий догмат про чистилище (що свідчить про есхатологічний світогляд, страх перед Страшним Судом, раціоналізм і намагання Папи утримувати авторитет будь-якими методами), нав'язаний культ святих, а також індульгенції. За однією з версій "охота на відьом" теж була ініційована масами, причиною чого став конфлікт бідних та багатих[12].

Православна церква теж певною мірою йшла на язичницькі потакання народним масам: "...русичі так зблизили своє християнство з язичництвом, що важко сказати, що саме домінує: християнство, яке перейняло язичницькі начала чи язичництво, яке поглинуло християнство..."[13] (початок XV століття, свідчення римського кардинала Д'Еллі)

Також про це свідчить переважання культу Богоматері, а не культу Христа, що пояснюється переважанням жіночих божеств в язичництві; створення культу святих і стрімкий ріст їх чисельності: XII століття – 47 святих, XIV століття – 65 святих, XV століття – 106 святих, що нагадує пантеон язичницьких божеств, кожен з яких має свою спеціалізацію у вирішенні

буденних проблем[14]. Крім того, Трійця носить винятково фетишистський характер, загальні догмати християнського віровчення відступали на задній план в порівнянні з місцевими релігійно-церковними святинями[15].

Парадокс католицької церкви полягав у тому, що не зважаючи на її компромісність з народом, вона все ж таки не змогла зберегти своє становище стабільним, більше того саме компромісність повернулася проти самої католицької церкви. Раціоналізм сприяв науково-технічному перевороту, великим географічним відкриттям, тим самим поставивши в гостру суперечку – осягнення Бога і місце людини в цьому світі. Церква перестала задовольняти потреби людини, бо остання почала створювати власний, позарелігійний простір, диктований її діяльністю. За однією з версій, інквізиція була методом контролю, насаджування страху і релігії провини, з метою балансування католицької церкви на зручних для неї засадах. Не дивно, що в XV – XVI століттях, здавалося, думали більше про Диявола і пекельні муки, аніж про Бога: в XVI столітті нараховували близько 7,5 млн. бісенят, 79 бісівських князів і Люцифера, крім того, за кожною людиною в уявленнях було закріплено ще по одному демону. Про страх свідчить також масштабне збільшення кількості заупокійних служб[16]. Все це "підігрівалось" епідемією чуми XIV – XV століть, що сприймалось знаково. Проте, на фоні загальної розбещеності церкви, пануючого раціоналізму, релігії провини, стратегія виховання страху і виховання страхом викликала зворотній ефект: XI – XII століття пов'язані з бюргерськими єресями як уособленням соціального протесту в рамках феодальної системи (альбігойці, катари); XIII – XIV століття виникають єресі антицерковного спрямування за рівність всіх перед Богом на тлі заперечення світської феодальної структури; XIV – XV століття ознаменовані процесом централізації держав та наростанням соціальних протиріч, що каталізувало масові антиклерикальні та антифеодальні настрої народу[17]; Відродження (франц. *Renaissance* – Відродження, від *renaitre* – відроджуватись), епоха в розвитку ряду країн Західної та Центральної Європи (в Італії XIV – XVI століття, в інших країнах – кінець XV – початок XVII століття), що символізує утвердження принципів реалізму, духовне оновлення, орієнтацію на світську культуру, як поступове звільнення від догматичної релігійної ідеології Середньовіччя; "розведення" церкви і християнства, намагання утвердити антицерковну позицію; поєднання релігійних і світських аспектів, духовно-піднесених та земних, тілесних прагнень людини[18].

Середньовіччю притаманна однорівневість культури, а Відродження запропонувало відкриту модель, діалог різних типів культур, теоретичну терпимість. Відродження символізує також розвиток соціально-політичної думки, боротьбу за владу та початок політичної науки (Макіавеллі, 1513 р.). Про Відродження ємко сказано в праці Гарема Єудженіо, в якій він вважав, що усвідомлення того, що народилася нова епоха, яка в найголовніших аспектах протилежна попередній – одна з типових ознак культури XIV – XV століть. Мова йде про полемічну самосвідомість, яка сама по собі, зрозуміло, не створює нової епохи, проте визначає деякі її аспекти: це передусім яскраво виражений потяг до бунту, програма розриву зі старим світом з метою утвердити інші форми виховання і спілкування, інше суспільство і інші взаємовідносини між людиною і природою[19].

Відродження мало свої регіональні особливості: наприклад, в Італії воно набуло рис повернення до принципів Античності та гуманізму, в чому простежується індивідуалізм свідомості не притаманний середньовічній релігійній одномірності; у Франції базувалося на становленні мови і централізації влади, що підкреслювало тенденцію укорінення світського характеру соціального життя. Реформація ж, як особлива форма Відродження, втілила в собі конфлікт індивідуалізму, гуманізму, світськості з середньовічним католицизмом та породила протестантизм[20]. Реформація стала відповіддю на виклик офіційної католицької церкви та релігії провини. Протестантизм звільнив людину від страху кредом – "спасіння вірою" (Мартін Лютер), та дав свободу у вільному ставленні до релігії через індивідуалізм та утвердження світських засад громадського життя[21].

Якщо у випадку католицької церкви йдеться про розклад римського зразка християнства, то у східнослов'янському випадку – про утвердження східноправославного зразка християнства.

В східнослов'янському варіанті відбувся не ідейно-культурний переворот, як на Заході, а поворотні зрушення, еволюція, а не революція. На теренах східнослов'янського простору виник особливий тип партнерських відносин церкви і держави. Реформи ініціювалися і проводилися не "знизу" як у західному варіанті, а "зверху" і повністю реалізувалися по мірі централізації держави[22].

Язичницько-християнський симбіоз і притаманний йому ірраціоналізм слугували базою для формування власних єритичних рухів язичницько-волхвістської опозиції до яких додались загальноєвропейські тенденції через Псков та Новгород (зокрема, XIV століття – стригольництво, яке врешті посприяло розколу на "стяжателей" і "нестяжателей", єресь антитринітаріїв), аріанство, павліканство, болгарське богомильство[23]. Єресі на руських землях виникли в першу чергу не в знак протесту, як це було на заході. Першочергово своїм завданням вони вбачали не бунт, а пошук оптимальної доктрини осягнення Божественного в рамках заданих ірраціональним язичницько-християнським симбіозом. Якщо на Заході конфлікт державно-світського і церковного призвів до втрати колишнього авторитету і впливовості церкви, то конфлікт між світськими і духовними феодалами на руських землях призвів до розробки цілої політичної теорії московського самодержавства та процесу "збирання Русі"(іосифляни), що стало нормою політичної думки XVI – XVII століть. Показовим доказом чого стало вінчання на царство в 1547 році Івана IV. Саме цей період А.І.Клібанов називає рубежем між Древньою Руссю та Россією, в рамках якого не відбулося прищеплення західних цінностей[24]. Адже через дискусію "стяжателей" і "нестяжателей" утвердилась саме східно руська модель православ'я, яка духовно закріпостила віруючого, знівелювавши західноєвропейські цінності свободи думки та самодостатності душі, в яких, власне, і не було необхідності[25].

Централізація влади та особливі партнерські відносини між церквою та державою значною мірою стали можливими завдяки есхатологічним очікуванням.

Категорія Людина – Бог. У західноєвропейському випадку, наявність безкінечної кількості єресей вказувало на беззаперечний факт, що світогляд, навіть маючи спільну основу, повинен стати індивідуалізованим (в умовах раціоналістичного осягнення дійсності). Так як релігійний світогляд не передбачає особливого бачення світу, пов'язаного з своєрідністю кожного людського буття, то в умовах, які склалися в Західній Європі в XV – XVII століттях, Реформація індивідуалізувала віру, знівелювавши авторитет посередника – церкви, зосередивши всю увагу на прямих відносинах людини і Бога. Звичайно, цей процес був неодноактовим, зокрема йдеться про такі передумови, як поняття Великої та Малої есхатології. Остання тяжіла до само персоніфікації себе в момент Страшного Суду, крім того самими церковними діячами було введено поняття персони, у осягненні Бога і кінця світу, з метою підтримки авторитету і насаджування тотального контролю[26]. Але, як не парадоксально, це призвело до протилежних наслідків.

В східноруському випадку маємо справу з ірраціоналізмом в синтезі з візантінізмом – містико-аскетичною ідеологією, яка передбачала наступне: "...імператори вважають образою, якщо в них не хочуть бачити істот богонатхненних, схожих з Соломоном, глибоких знавців божественної науки, засновників церковних канонів, непогрішимих тлумачників справ божественних і людських, імператор не підкоряється нікому і є беззаперечним тлумачником, суддею і тим, хто визначає догмати...."[27].

Після падіння Константинополя у 1453 році (сприймалось знаком Апокаліпсису) почала швидко поширюватися ідея особливої ролі руських земель та зокрема Москви (Москва – Третій Рим) в передапокаліптичний період. Враховуючи падіння Константинополя, принцип візантінізму, спір "нестяжателей" та іосифлян народжується особливий тип сакралізованої державної влади, в якій особливе місце відведено Государю, який задовольняє есхатологічні вимоги часу беручи на себе месіанські функції (на фоні концепції Москва – Третій Рим). Саме тому масами так болісно сприймався період Смути. Лжедмитрій І та Лжедмитрій ІІ сприймалися через призму діяльності Антихриста, що ще більше підкреслювало особливе становище Царя та підтверджувало концепцію Москва – Третій Рим. В рамках зазначеної парадигми не знайшло своє місце індивідуальне осягнення Бога, останній сприймався через образ Государя.

Таким чином, раціоналізм в осягненні Бога і дійсності в синтезі з авторитарним та розбещеним механізмом католицької церкви призвів до краху колишнього авторитету церкви через раціоналізм та реформацію до індивідуалізму та Нової епохи: протиставлення ідеї Бога – ідеї розуму.

В православному варіанті, синтез ірраціонального начала та принципу візантінізму призвів

до виникнення сакрального типу державної влади, з вірою в особливу Апокаліптичну місію Государя.

Як перше, так і друге стало можливим в рамках есхатологічного світогляду.

---

[1] Гуревич А.Я. Культура и общество Средневековой Европы. – М., 1989. – С. 94.

[2] Армстронг Карен. История Бога. Тысячелетие искания в иудаизме, христианстве и исламе. – К., 2004. – С. 301.

[3] Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. – К., 1994. – С. 97.

[4] Мирча Элиаде. Словарь религий, обрядов и верований. – СПб., 1997. – С. 302.

[5] Армстронг Карен. История Бога. Тысячелетие искания в иудаизме, христианстве и исламе. – К., 2004. – С. 310.

[6] Мень А. История религии. Т. 1. – М., 1999 – С.74.

[7] Є різні "школи" інтерпретації пророцтв Об'явлення. В той час як одні теологи ("претеристи") вважають, що св. Іван пророкував про долю ворожої йому Римської імперії – і використовував при цьому алегоричну мову для приховування змісту своїх писань – інші теологи ("футуристи") бачать в Об'явленні пророцтва про долю всього людства, всієї людської історії. Нарешті, є теологи-"символісти", які бачать у пророцтвах Об'явлення символічну картину конфлікту між Добром і Злом.

[8] Августин Блажений. Сповідь. – К., 1994. – С. 86.

[9] Цит. за: Козеллек Р. Переплетення та зсуви трьох часових вимірів. Дух і літера. Університет "Києво-Могилянська академія". www. grin.com

[10] Армстронг Карен. Вказ. праця. – С. 301.

[11] Павленко Ю. Історія світової цивілізації. – К., 2000. – С. 307.

[12] Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. – М., 1990 – С. 280 – 281.

[13] Цит. за: Замалеев А. Ф., Овчинникова Е.А. Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности. – Л., 1991 – С.18.

[14] Там само. – С. 20.

[15] Клибанов А. И. Реформационные движения в России в 14 – 1 пол.16 века. – М., 1960. – С. 85 – 88.

[16] Гуревич А. Я. Средневековый мир…– С. 317 – 318.

[17] Роменец В.А. Жизнь и смерть. Постижение разумом и верой. – К., 2003. – С. 246.

[18] Там само. – С. 12.

[19] Гарэм Эудженио. Проблемы итальянского Возрождения. – М., 1986. – С. 34.

[20] Павленко Ю. Вказ. праця. – С. 312.

[21] Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. – К., 1994. – С. 84.

[22] Клибанов А. И. Духовная культура Средневековой Руси. – М., 1994. – С. 275.

[23] : Замалеев А. Ф., Овчинникова Е.А. Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности. – Л., 1991 – С. 39.

[24] Клибанов А. И. Духовная культура.... – С.163.

[25] Там само. – С. 99.

[26] Роменец В.А. Жизнь и смерть. Постижение разумом и верой. – К., 2003. – С. 155.

[27] Диль Ш. Основные проблемы византийской истории. – М., 1947. – С. 71.

В статье проанализированы причины трансформационного перехода религиозного средневекового мировосприятия в парадигму идеи разума и индивидуализма, на принципах которой сформировалось современное общество и этнокультуры Европы.

Ключевые слова: парадигма, рациональное, иррациональное, апокалипсис, эсхатология, католицизм, протестантизм, Возрождение, ереси, языческо-волхвистская оппозиция, индивидуализм, гуманизм, антиклерекальный

The reasons of transformation of religious medieval world-view into paradigm of mind and individualism idea being the basis for forming of modern society and ethnical culture in Europe are analyzed in the article.

Key words: paradigm, rational, irrational, apocalypse, eschatology, Catholicism, Protestantism, Revival, heresy, heathen and magician opposition, individualism, humanism, anticlerical.

Ирина ОЛЮНИНА
Минск
(Беларусь)

ТРАНСФОРМАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ПОЛЕСЬЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ПОЛЬСКИХ ЭТНОЛОГОВ В 1920 – 30-х годах

В статті розглядається проблематика етнологічних досліджень польських вчених в міжвоєнний період. Автор аналізує наукові праці польського етнолога Ю.Обрембського, присвячені результатам експедиції, проведеної ним на території Західного Полісся в 1930-ті рр. Ю.Обрембський спирався на досвід своїх попередників – в першу чергу К. Мошинського та Б.Маліновського, що дозволило йому зробити більш обґрунтовані та аргументовані висновки у вивченні соціальної культури та етнічної структури Білоруського Полісся.

Ключові слова: Полісся, Казимір Мошинський, Броніслав Маліновський, Юзеф Обрембський, трансформації, соціальна культура, селяни, етнічні групи.

В исследуемый период польская этнологическая школа была одной из наиболее динамично развивающихся школ мира, в первую очередь – благодаря исследователям краковской научной среды. Именно из нее вышли блестящие ученые, о которых пойдет речь: этнологи, этнографы, фольклористы, антропологи, лингвисты – Казимир Мошиньский, Бронислав Малиновский и их ученик Юзеф Обрембский. Именно они вывели на новый, междисциплинарный уровень этнологическое исследование, обогатив его методами других научных дисциплин.

Так, Б.Малиновский, ставший "отцом-основателем" функционального метода, тесно связывал его с лингвистикой, и считал, что у каждого элемента культуры есть своя функция, и поэтому изучать его в отрыве от целого культурного комплекса нецелесообразно[1]. Блестящий этнолог и фольклорист К.Мошиньский также понимал культуру как комплекс, три части которого – материальная, духовная и социальная – тесно связаны между собой, постоянно взаимодействуя друг с другом. Его старший коллега фольклорист Чеслав Петкевич, повлиявший на заинтересованность Мошиньским исследованиями Белорусского Полесья[2], также отмечал эту неразрывную связь, подробно описывая в своей фундаментальной работе 1928 г. "Речицкое Полесье" как материальную, так и духовную культуру полещуков. При этом Петкевич отмечал, что социальная и духовная культура взаимно проникают друг в друга, так как вся жизнь полещука – постоянный труд на земле и постоянное общение (не только с природой, но и с соседями по деревне)[3].

К.Мошиньский, несмотря на огромную заинтересованность материальной культурой (этому посвящена большая часть его работ, в частности, фундаментальный труд "Народная культура славян"[4]), на Полесье исследовал также и две другие составляющие. К духовной культуре Мошиньский относил в первую очередь то, что дает человеку основу, позволяет твердо стоять на ногах и ориентироваться в окружающем мире: верования, магические и религиозные практики, и народное искусство[5]. "Народная культура славян" является аналитическим исследованием, построенным на богатом лингвистическом, археологическом, этнографическом материале общеславянского контекста. Именно материалы, собранные на Полесье, сыграли огромную роль в структурной организации работы, дав автору опору на пример наиболее хорошо сохранившейся в славянском мире архаичной формы материальной культуры[6].

Что же касается социальной культуры, то здесь Мошиньский отмечал первоочередность исследований родовой, племенной структуры населения, исследование хозяйственного типа, семейной организации, этнической структуры, социальной этики и обычного права. Причем исследования этих составляющих опять-таки, по мнению ученого, не могли вестись в отрыве от функционирования всего культурного комплекса. Так, исследуя полесские обряды, в книге 1928 г. "Восточное Полесье" Мошиньский отмечал глубокие связи их как с духовной, так и материальной культурой[7].

© Ирина Олюнина

Выдающийся польский этнолог Юзеф Обрембский пришел к исследованию культуры Белорусского Полесья подготовленным ученым. Образование его началось с филологического факультета Ягеллонского университета. Программа обучения включала этнографию славян у Казимира Мошиньского[8], славянскую филологию и диалектологию у Казимира Нича, общее языкознание, польскую грамматику и украинский язык, а также русский язык, археологию, польскую литературу, основы истории искусств и философии. Одновременно он работал ассистентом на кафедре этнографии славян Ягеллонского университета[9]. Воспоминания того периода о нем показывают, что студентом он был очень способным, был одним из лучших учеников и сотрудников Мошиньского – об этом написал известный полонист Виктор Вейнтрауб: "Он подавал надежды стать звездой польской этнологии. Был исключительно интеллигентным"[10]. Затем были автоэкспедиции "Орбис", исследования в Македонии и учеба в Лондоне у Малиновского. В Польшу Обрембский вернулся профессиональным ученым.

Полесская экспедиция Юзефа Обрембского была заказана и профинансирована Институтом исследований национальных проблем (*Instytut Badac Spraw Narodowoњciowych*), а также Комиссией научных исследований восточных земель (*Komisja Naukowych Badac Ziem Wschodnich*). Проводилась она в два этапа: первый в течение 4 лет – с апреля 1934 г. по сентябрь 1936 г. Основная часть материалов было собрано в Кобринском, Косовском, Лунинецком, Пинском и Столинском поветах Полесского воеводства, а также Кастопольском, Ковельском и Сарненском поветах Волынского воеводства[11]. Второй этап полесских исследований Обрембского был осуществлен благодаря финансовой поддержке Государственного института культуры деревни (*Pacstwowego Instytutu Kultury Wsi*) Центр стационарной экспедиции, которая проходила в 1937 – 38 гг., находился в деревне Ольмяны Столинского повета. Материалы экспедиции были опубликованы только частично. В 1936 году в журналах "Социологическое обозрение" ("*PrzeglN№d Socjologyczny*") и "Проблемы национальностей" ("*Sprawy Narodowoњciowe*") вышли статьи "Сегодняшние люди Полесья"("*Dzisiejsi ludzie Polesia*"), "Проблема этнических групп и ее социологическая трактовка"("*Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujkcie*"), "Этническая проблема Полесья"("*Problem etniczny Polesia*"), "Статический и динамический подходы в исследованиях национальностей"("*Statyczne i dynamiczne podejњcie w badaniach narodowoњciowych*")[12].

Основной целью первого этапа экспедиции, который охватил практически всю территорию двух восточных воеводств – Полесского и Волынского, было исследование процесса национальной ассимиляции деревни на фоне происходящих в ней культурных и социальных перемен, которые наступали в результате уменьшения ее изоляции. Сбор данных прежде всего был нацелен на материал, касающийся этнической дифференциации, национальной проблематики, народной культуры и социальной ситуации тогдашнего Полесья. Он включал в себя также наблюдения по следующим проблемным вопросам: объективные и субъективные критерии отличия этнических групп, взаимные стереотипы, религиозные отношения, национальные движения в Украине и Беларуси, полонизация, отношение к России – царской и советской, историческая память, отношение к польскому государству, а также сельскохозяйственный кризис и экономическая ситуация деревни. Исследователи собирали также материал и по духовной культуре (фольклорные тексты, верования, магия, знахарство), социальной культуре (патриархальной семье и ее распаду и переменам внутри деревни – исчезновение прежних связей и ценностей, новые образцы поведения (особенно среди молодежи), положению женщины) и мн. др.[13]

Важной работой, вдохновившей ученого на исследование полесской деревни, была "Польский крестьянин в Европе и Америке", изданная Знанецким в соавторстве с Томасом в 5 томах (вышла в Бостоне в 1920 г.)[14]. Эту работу Обрембский считал образцом анализа социальной культуры и впервые среди польских этнологов осуществил продекларированный в ней принцип наблюдателя-участника, исследователя, разделяющего мысли и чувства тех людей, которых он исследует. Предметом исследований Знанецкий полагал один класс (крестьянство) в современном обществе, который находится в переходной стадии от старых форм социальной организации к современным[15]. Знанецкий ввел понятие социальной дезорганизации – уменьшение влияния существующих социальных норм на отдельных членов группы. За этим следовало, как он считал, образование новых схем и институтов, социальная

реконструкция, дезорганизация семьи и общества. Социальная реорганизация – процесс создания новых форм социальной жизни личности[16]. Теория Знанецкого глубоко гуманистична по своей природе, так как предполагает предельно корректное отношение исследователя к своим респондентам.

Другим не менее важным источником вдохновения для работы Обрембского на Полесье, как уже было изложено выше, стал функционализм Бронислава Малиновского. Из его теоретического подхода черпал Юзеф Обрембский способы анализа традиционной народной культуры Полесья – подобно тому, как в македонских работах трактовал традиционную культуру как целостную, функциональную систему. Наиважнейшее выражение это нашло в книге "Архаичное Полесье". Из функционализма было взято самое важное – методы исследования: от формального опроса до полной беседы, с сильным акцентом на наблюдении исследуемой общности (позиция исследователя – посредник между "своим" и "чужим", наблюдатель-участник).

Третьей позицией инспирации теоретических основ теории Обрембского были работы Станислава Орсини-Розенберга, который занимался процессами дезинтеграции и реинтеграции культуры деревни и сформулировал опорные позиции по проблематике распада этнических групп[17]. Орсини-Розенберг видел причину распада группы в смене ее идеального образа, т.к. в процессе контакта с другими группами она находит для себя более привлекательные образцы. Причем процессы распада, по мнению ученого, могут быть скрытыми (нет бунта и разрыва со всей традицией), возможно как отступление от традиции, так и полная замена прежнего образца новым.

Обрембский отмечал на Полесье стадию второго типа: когда группа уже утратила прежние культурные образцы и не успела еще принять новых – своеобразный культурный вакуум. "Распад группы при столкновении с другой культурой наблюдается тогда, когда единство группы разрушается под влиянием утраты своих ценностей, но в то же время принятие ценностей другой группы – той, что спровоцировала распад – сталкивается с чрезвычайными трудностями"[18]. Важнейшей находкой и инновацией самого Обрембского стала теория этнической группы и интеграция этнологического метода и социологической теории. Основой этого новаторства являлись полевые исследования.

Полещуки, как отмечал Обрембский, составляли особую этническую группу, расселенную на территории, совпадающей с географическим пространством лесоболотной части Полесья. Эта группа определялась свободной внутренней структурой, что обозначает разделение на ряд локальных, живущих своей собственной жизнью более мелких частей, что, конечно, связано с особенностями географии этого пространства. Важной структурной деталью является факт разделения полесской группы на две подгруппы, северную и южную, обособляющих себя друг от друга по принципу языковых отличий. Еще одним важным обстоятельством является тяготение полещуков к соседним, не полесским группам – с одной стороны волынцам, с другой – литвинам и полянам, на территориях которых находятся важнейшие точки торговли для полещуков (рынки, ярмарки, различные возможности заработков). Это тяготение, по мнению Обрембского, является проявлением распада этнической группы, которому сопутствуют характерные для этого процесса идеализирование полещуками других этнических групп, приписывание им превосходства, а также неохотное причисление себя и негативное отношение к своей группе. "В этой связи, – пишет Обрембский, – необходимо исправить насколько популярное, настолько и ошибочное мнение о Полесье как о пространстве с архаичной народной культурой, нетронутой внешним воздействием, сказочно сохранившимся; о полещуках, как о первобытной этнической общности, которая все время неизменно повторяет вековые формы общественной жизни со строгим сохранением традиционализма, свойственного изолированным и не подлежащим внешним воздействиям примитивным этническим группам"[19].

Главным изменением в социальной сфере Обрембский считал распад большой семьи, следствием которого был процесс эмансипации молодежи, высвобождение ее из-под авторитета старших. Брак стал институтом более свободным. В связи с этим ослабла связь между старшим и младшим поколениями и, соответственно, сузился круг традиций и образцов, которые личность выносила из своего семейного окружения.

Распад семьи – не единственное социальное явление, подвергшееся трансформациям. Из важных перемен он отмечал исчезновение института социальной взаимопомощи (толока,

соседские взаимоотношения, помощь богатых бедным, помощь в роду, дружеские отношения). Все это исчезло: частично в связи с "коммерциализацией" внутридеревенских отношений, а частично с общим обеднением деревни и невозможностью из-за собственной нищеты оказать помощь ближнему. На этом фоне исчезала и общинная солидарность деревни.

Наблюдаемый Обрембским деревенский уклад представлял собой сочетание новых обычаев со старыми, часто их доминирование без полного вытеснения прежней системы – особенность, которая, несомненно, характеризует переходные фазы при такого рода культурных и социальных преобразованиях. Этот процесс также характеризовали местами более слабые, местами более сильные социальная дезорганизация и деморализация, проявляющиеся в частых семейных и соседских конфликтах, анархии брачных и добрачных взаимоотношений и т.д. Новое появлялось и в сфере межэтнических и межклассовых контактов, которые были инструментами, служащими повышению социальной роли человека. Традиции сохранялись в сфере интимной семейной жизни и в сфере религии[20].

Обрембский определял современных полещуков как этническую группу, подвергающуюся распаду, у которой появляются стремления к улучшению своего быта и повышению своей социальной роли. Социальная дезорганизация, наблюдаемая при этом, по мнению ученого, свидетельствовала о том, что процесс находится в переходной фазе, в большей степени разрушительной, чем созидательной. Под инновации подпадали не все сферы жизни деревни: они не охватывали интимных сфер семейной и религиозно-магической жизни личности. В современных ему жителях Полесья Обрембский видел этническую группу, которая сконцентрирована на своей традиционной системе земледелия. В контактах с соседями она подвергалась гипнозу чужих социальных и культурных ценностей, а также частичным ассимиляционным тенденциям – одним словом, современные Обрембскому полещуки – это "группа, проходящая типичный социальный кризис и под влиянием этого кризиса, несомненно, консолидирующаяся внутренне"[21].

Работа Обрембского, а также вышедшая позднее статья "Сегодняшние люди Полесья" были высоко оценены его коллегами. Так, С.Понятовский во время обсуждения реферата Обремского на научном съезде 1936 г. выразил следующую мысль, с которой были согласны С.Чарновский и К.Мошиньский, также принимавшие участие в дискуссии: "До сих пор мы блуждали в лабиринте этнических проблем Полесья, как в пуще, пока работа доктора Обрембского, которую следует считать пионерской, не пролила свет на эту пущу и теперь мы можем более уверенно ориентироваться в этой теме"[22].

Экспедиция Юзефа Обрембского на Полесье стала одним из первых этнологических исследований, проведенных на этих территориях профессионально. Теоретические и методологические принципы исследований Обрембского на Полесье были в равной степени основаны на функциональном методе Бронислава Малиновского, продолжении традиций исследований Казимира Мошиньского, а также на принципах гуманистической социологии Флориана Знанецкого. Опираясь на исследования своих предшественников (Обрембский был хорошо знаком с работами и белорусских этнографов, отмечал серьезный вклад М.Довнар-Запольского, И.Эремича, И.Сербова, А.Сержпутовского и др.), Обрембский смог профессионально реализовать серьезный проект и при этом заложить основы классических исследований социальных и этнических групп в Польше.

---

[1] Sztompka, P. Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii spoiecznej / P. Sztompka. – Wrociaw: PAN, 1971. – S. 6.

[2] Васілевіч, У.А. Збіральнікі / У.А. Васілевіч. – Мінск, 1992. – С. 170.

[3] Пяткевіч, Ч. Рэчыцкае Палессе / Ч. Пяткевіч. – Мінск, 2004. – 672 с.

[4] Kutrzeba-Pojnarowa, A. Kultura materialna wsi polskiej w pracach etnograficznych dwudziestopікciolecia Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej / A. Kutrzeba – Pojnarjwa // Lud. – 1969. – T. LIII. – S. 65.

[5] Moszynski, K. Cziowiek. Wstкp do etnografii powszechnej i etnologii / K. Moszynski. - Wrociaw; Krakyw; Warszawa: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1958. - S. 15

[6] Moszynski, K. Kultura ludowa slowian: 2 Cz. – Cz. 1. Kultura materialna / K. Moszynski. – Wyd. 2. – Warszawa: Ksi№ïka i Wiedza, 1967. – 754 s.

[7] Moszynski, K. Polesie Wschodnie / K. Moszynski. – Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, 1928. – 232 s.

[8] Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne. - T. 1. / Pod red. E. Fryњ-Pietraszkowej, A.Kowalskiej-Lewickiej, A.Spiss. – Krakyw: Wydawnictwo Naukowe DWN, 2002. – S. 213

[9] Engelking, A. Siostra i brat – wspylne zainteresowania naukowe Antoniny i Jyzefa Obrкbskich / A. Engelking / Jкzyk a kultura biaioruska w kontakcie z s№siadami. – Warszawa, Wydawnictwo Wydziaiu Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2001. – S. 26

[10] Weintraub, W. O wspyiczesnych i o sobie / W. Weintraub. – Krakyw: Znak, 1994. – S. 16

[11] Олюнина, И.В. Неизвестное Полесье (к 70-летию исследований Йозефа Обрембского) / И.В. Олюнина // Гістарычнае самапазнанне – важнейшая ўмова фарміравання светапогляду настаўнікаў XXI стагоддзя. Матэрыялы Рэспубліканскай навукова-тэарэтычнай канферэнцыі. Мінск, 6 снежня 2002 г. – Мінск, 2003. – С. 157

[12] Вабішчэвіч, А. "Справы Народовосьцёвэ" / А. Вабішчэвіч // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. – Т.6. Кн.1: Пузыны – Усая. – Мн.: БелЭн, 2001. – С. 393.

[13] Engelking, A. Jyzef Obrкbski. Szkic do portretu w stulecie urodzin / A. Engelking / Dzisiejsi ludzie Polesia i inni eseje. Przygotowanie do druku i przedmowa A. Engelking. – Warszawa: IFIS PAN, 2005. – S. 19.

[14] Znaniecka-Lopata, H. Florian W. Znaniecki. A Sociologist of Two Worlds / H. Znaniecka-Lopata // Mirrors and Windows. Essays in the History of Sociology. – Toruc: Nikolas Copernicus University Press, 2001. – S. 203.

[15] Thomas, W.T., Znaniecki, F. Chiop polski w Europie i Ameryce. Tom I. Organizacja grupy pierwotnej. – Warszawa: Ludowa Spyidzielnia Wydawnicza, 1976. – S. 89

[16] Thomas, W.T., Znaniecki, F. Chiop polski w Europie i Ameryce. Tom VI. Dezorganizacja i reorganizacja w Polsce. – Warszawa: Ludowa Spyidzielnia Wydawnicza, 1976. – S. 12 – 13

[17] Orsini-Rosenberg, St. Procesy rozkiadowe w grupach etnicznych niezorganizowanych / St. Orsini-Rosenberg // Sprawy Narodowoњciowe. – R.IV. – Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badac Spraw Narodowoњciowych, 1932.– S. 393

[18] Pawluczuk, W. Њwiatopogl№d jednostki w warunkach roypadu spoiecznoњci tradycyjnej / Pawluczuk W. – Warszawa: PWN, 1972. – S. 95

[19] Obrкbski, J. Dzisiejsi ludzie Polesia / J. Obrкbski // Przegl№d Socjologiczny. – Warszawa, 1936. – T. IV, z. 3 – 4. – S. 417

[20] Там же. – S. 419 – 423.

[21] Там же. – S. 444.

[22] Dyskusja po referacie Dr J. Obrкbskiego n.t. "Dzisiejsi ludzie Polesia" / I Zjazd Naukowy Roњwiкcony Ziemiom Wschodnim w Warszawie, 20 i 21 wrzeњnia 1936 r. – Polesie (Sprawozdanie i dyskusje). – Warszawa. – S. 47.

В статье рассматривается проблематика этнологических исследований польских ученых в межвоенный период. Автор анализирует научные работы польского этнолога Ю.Обрембского, посвященные результатам экспедиции, проведенной им на территории Западного Полесья в 1930-е гг. Ю.Обрембский опирался на опыт своих предшественников – в первую очередь К.Мошиньского и Б.Малиновского, что позволило ему сделать более обоснованные и аргументированные выводы в изучении социальной культуры и этнической структуры Белорусского Полесья.

Ключевые слова: Полесье, Казимир Мошиньский, Бронислав Малиновский, Юзеф Обрембский, трансформации, социальная культура, крестьяне, этнические группы

In this article the problematic of ethnologic researches of the Polish scientists during the period between I & II WW is considered. The author analyzes scientific works of the Polish ethnologist Jozef Obrebsky, devoted to results of the expedition on the Western Polesye in 1930th. J.Obrebsky leaned on experience of the predecessors – first of all K.Moshinsky and B.Malinovsky – that has allowed to draw more proved conclusions on the questions of the social culture and ethnic structure of Belarusian Polesye.

Key words: Polesye, Kazimir Moshinsky, Bronislav Malinovsky, Jozef Obrebsky, transformations, social culture, peasants, family, ethnic groups.

Ярослав ГИРИЧ
Київ

МІСТА РАДЯНСЬКОЇ УКРАЇНИ 50 – 60-х років XX століття ЯК ІСТОРИЧНЕ ЯВИЩЕ

Стаття присвячена аналізу розвитку українських міст, містобудівної політики, міського середовища упродовж 1950 – 1960-х рр.

Ключові слова: урбанізація, містобудування, новий урбанізм, зростання кількості міст, планування сталого розвитку міського середовища, міська культура.

Середина XX століття позначена для Української РСР процесом відбудови та подальшого розвитку виробничої бази народного господарства, новою хвилею індустріалізації й супутнім зазначеним явищам процесом урбанізації. Саме у повоєнний період історії України, можна стверджувати про те, що відбулися зміни, які стали визначальними для демографічної та урбаністичної картин країни. Адже ще в 1939-му питома вага міського населення в УРСР складала 33,6 %, у 1959 р. цей показник дорівнював 45,8 %, а в 1970 р. становив 55,6 %[1].

Основою містобудівної політики стала концепція "нового урбанізму", головним ідеологом якого став швейцарський архітектор, засновник архітектурних напрямів функціоналізму та раціоналізму Шарль Ле Корб'юзьє. Архітектор розглядав містобудування як засіб соціальних перетворень. Головним елементом у плануванні міст стало географічне середовище. Було переглянуто саме поняття міста та виділено його основні функції: місце проживання, праці, освіти, пересування. Найважливішим об'єктом міста стали вважати багатоквартирний житловий будинок, а його продовженням у просторі – об'єкти побутової та транспортної інфраструктури[2].

В СРСР після початку житлової реформи 1955 – 1957 рр. творчий архітектурний процес припинився. Основною вимогою було "здешевлення будівництва", перш за все шляхом упровадження типових проектів. Інше вважалося другорядним, отже, здавалося б, прогресивні за своїм задумом постулати "нового урбанізму" 1920 – 1930-х років набули у СРСР у 1960 – 1980-х роках досить карикатурного втілення[3].

Радянська індустріалізація економіки України (тоді УРСР) у 1950 – 1960-х роках зумовила потребу швидкого будівництва нових міст та реконструкції існуючих. Міста з різною чисельністю населення зростали неоднаковими темпами. Збільшення ролі та питомої ваги міського населення супроводжувалось зменшенням абсолютної і відносної чисельності мешканців села. Упродовж 1950 – 1970 рр. чисельність міського населення збільшилася на 13,5 млн. чол., тобто в 2,1 рази[4].

Довідкова література визначає місто як великий населений пункт, жителі якого зайняті головним чином у промисловості, торгівлі, а також у сфері обслуговування, науці, культурі, управлінні[5]. Міста є центрами зосередження населення, не пов'язаного безпосередньо з сільським господарством. При віднесенні поселень до категорії міських законодавчі органи окремих країн застосовували різні критерії і показники: чисельність населення, адміністративні функції, народногосподарські функції, міські ознаки (рівень благоустрою) та інші. З часом критерії, за якими поселення можна було кваліфікувати як міське змінювалися.

Зростання населення міст, розбудова міського господарства вимагали перегляду відповідних законодавчих норм. Указом Президії Верховної Ради УРСР від 30 грудня 1956 р. було затверджено "Положення про порядок віднесення населених пунктів до категорії міст, селищ міського типу і робітничих селищ Української РСР", яке регулювало порядок вирішення питань надання містам відповідного адміністративного статусу[6]. З цього часу міськими поселеннями вважалися міста, селища міського типу і робітничі селища. В свою чергу міста поділялися на

© Ярослав Гирич

три групи відповідно до розроблених критеріїв. До числа міст республіканського підпорядкування відтепер відносились міські поселення з населенням понад 500 тис. чол., які були великими економічними, культурними, адміністративними центрами, "дальший розвиток яких вимагав безпосереднього керівництва з боку республіканської влади". На 1 січня 1956 р. на території УРСР існувало 5 міст (Київ, Харків, Донецьк, Одеса, Дніпропетровськ) з населенням понад півмільйона мешканців. Попри нормативні положення реально в УРСР такий статус мали лише Київ і Севастополь.

Введення нового "Положення про порядок віднесення населених пунктів до категорії міст, селищ міського типу та робітничих селищ" істотно змінило практику адміністративної статистики: якщо на 1 січня 1956 р. було зареєстровано 781 міське селище (284 міста і 497 поселень міського типу), то станом на 1 січня 1959 р. нараховувалось 1082 міських поселень (331 місто і 751 селище міського типу), тобто загальна кількість поселень міського типу за три роки збільшилася на 39 %, в тому числі міст – на 17, інших міських поселень – на 51 %[7]. Протягом 1950 – 1955 рр. загальна кількість міських поселень збільшилася тільки на 3 % (міст на 4, інших міських поселень – на 2 %), міського населення УРСР на 25 %; у 1956 – 1958 рр. чисельність міського населення зросла на 20 %[8]. Відомо, що станом на кінець 1957 року в Україні існувало 11418 сільських рад (за 1957 рік скорочення склало 160), 56 робітничих селищ, 746 сільських районів, 320 міст, з них у республіканському та обласному підпорядкуванні знаходилось 85, безпосередньо в цих містах розташовувалось 86 міських районів, 720 селищ міського типу та робітничих селищ[9].

Перепис населення 1970 р. показав, що кількість міст у порівнянні з 1959 роком в УРСР збільшилася на 53 і склала 385 одиниць[10]. Ще у 1965 р. абсолютна чисельність міського населення перевищила кількість жителів села, а у 1970 р. питома вага міських мешканців досягла 55,6 %[11]. У період 1959 – 1970 рр. найбільшими темпами збільшувалася кількість міст із населенням 100 – 500 тис., а найменшими – з кількістю жителів до 50 тисяч осіб. Що стосується темпів росту чисельності населення міст різних розмірів, то в цей період спостерігалася така закономірність: чим більше місто, тим вище темпи збільшення чисельності населення. Так, якщо у 1959 р. найбільша частка в чисельності міського населення припадала на міста до 50 тис. жителів (32 %), то в 1970 р. – на міста з числом жителів понад 500 тис. (34 %)[12].

Збільшення питомої ваги міського населення на території Української РСР відбувалося за рахунок таких джерел: природного приросту, механічного приросту і перетворення сільських населених пунктів у міські (так званий адміністративно–територіальний приріст). Переважне значення в прирості міського населення відігравала міграція. У цей же період у загальній структурі приросту населення, приріст за рахунок міграції в містах з населенням до 100 тис. жителів склав 75,8 %, а природний приріст – 24,2 %; у містах з числом жителів понад 500 тис. чол. відповідно – 69,8 % і 30,2 %[13]. Тогочасні дослідження свідчать, що загальні коефіцієнти природного приросту населення знижувалися у всіх групах міст. Велике зниження природного приросту спостерігалося в найбільших містах республіки. Якщо в містах з населенням до 100 тис. чол. зниження загальних коефіцієнтів природного приросту в 1965 – 1970 р. у порівнянні з 1959 – 1964 р. склало 3,2 %, а в містах від 100 до 500 тис. осіб – 15,1 %, то в містах з числом жителів понад 500 тис. чол. – 30,3 %[14]. За досліджуваний період механічний приріст у містах з населенням понад 500 тис. жителів (Київ, Харків, Одеса, Дніпропетровськ) був більше природного, за винятком Донецька, де природний приріст населення на 6,8 % був вище механічного[15].

Напрямок процесу урбанізації в означений період характеризував зменшенням частки малих міських поселень у загальній кількості поселень і відповідно – частки їх мешканців у загальній чисельності міського населення України, тобто спостерігалося укрупнення. Необхідно відзначити також значну концентрацію населення у містах з числом жителів понад 100 тисяч осіб. У міжпереписний період (1959 – 1970 рр.) відбулися істотні зміни в темпах приросту чисельності міського населення. Відповідно до даних Всесоюзного перепису населення 1970 р., на території УРСР нараховувалося вісім міст із населенням понад 500 тис. чол., у яких проживало понад 28 % міського населення України[16]. Згідно статистичних даних, отриманих після проведення Всесоюзного перепису населення 15 січня 1959 р. таких міст було п’ять, і в них зосереджувалось трохи більше 21 % міських жителів[17].

Важливою рисою процесу урбанізації стало зростання вглиб і вшир агломерацій, що стали провідною формою розселення, яка найбільше розвинулася в досліджуваний період. Структурно ж центр агломерації пов'язаний з периферією особливим видом міграції, що одержала назву маятникової. Вже наприкінці 1950-х років навколо найзначніших міст сформувалися міські агломерації, тобто системи розселення, що складалися з міста-центру і функціонально поєднаних з ним середніх і малих міст. Наприклад, київська агломерація у 1959 р. складалася з 16 міст, в яких проживало 1257 тис. осіб, харківська агломерація складалася з 38 міст, в яких проживало 1234 тис. осіб[18].

Малі міста й шахтарські селища об'єднані територіальною межею міста, або "утворені на їх основі", у більшості своїй зберегли розосереджену структуру, а відповідно розосереджений характер розселення. Так, до складу найбільшого міста Донбасу – Донецька на початку 1950-х років входила велика кількість окремих селищ[19]. З наведеної вище інформації випливає, що зумовлена інтенсивною індустріалізацією "радянська урбанізація" східних регіонів України до кінця 1950-х років не набула завершених просторових форм, передусім у міському розселенні. При забудові зазначених регіонів насамперед йшлося про досягнення економічних показників, і чільне місце належало технологічним вимогам важкої і добувної промисловості та електроенергетики щодо формування мережі розселення.

Зміни у характері міського розселення відбулися після ухвалення кількох нормативних документів, зокрема, спільної партійно-урядової постанови "Про усунення надмірностей у проектуванні і будівництві" від 4 листопада 1955 р. Вважається, що після 1957 р. "настав новий етап у розвитку радянських міст", на зміну розосередженому відомчому розселенню (будівництво селищ при підприємствах) з'явилося будівництво "великих житлових масивів", які відразу формувалися як "повноцінні міські райони і мікрорайони". При цьому згадувалося і вказувалося на існування певних "помилок у розселенні", які впливали на життя окремих міст[20].

Зміни у формуванні міського розселення були спричинені організаційними та економічними заходами. До 1956 р. замовниками освоєння житлових територій і організаторами та виконавцями житлового будівництва були міністерства і відомства. Після 1957 р. замовниками будівництва і реконструкції житлових територій стали територіальні органи радянської влади (обласні та міські виконавчі комітети), у складі яких було створено відділи капітального будівництва. Проектуванням нових житлових утворень почали займатися переважно у проектному інституті "Діпромісто" у Києві та його філії у обласних містах. Це було свідченням певного зростання містобудівної культури, оскільки житлові території перестали вважати додатками до промислових і транспортних.

Значні масштаби запланованого житлового будівництва в семирічці поставили перед радянськими містобудівниками нові завдання, які вимагали від проектувальників застосування нових прийомів планування і забудови житлових районів. ЦК КП України і Рада Міністрів УРСР 4 грудня 1958 р. прийняли постанову "Про заходи по поліпшенню справи планування і забудови населених пунктів УРСР", в якій підкреслювалось винятково важливе значення районного планування.

31 липня 1957 р. Центральний Комітет КПРС і Рада Міністрів СРСР прийняли постанову "Про розвиток житлового будівництва в СРСР", у якій передбачалось упродовж наступних 10 – 12 років ліквідувати нестачу житла[21]. Для забезпечення планомірності в роботах з відбудови і нового будівництва було складено проекти генеральних планів 122 міст і 683 районних центрів. Згодом були розроблені проекти планування більше 200 міст і багатьох селищ. Так було розпочато кампанію з масованого житлового будівництва. Згідно директиви XX з'їзду КПРС з нового шостого п'ятирічного плану розвитку народного господарства одним з приорітетних напрямів було названо розширення житлового будівництва[22]. Планувалося у містах, робітничих селищах, смт та сільській місцевості за рахунок коштів держбюджету спорудити житлові будинки стандартного планування. Передбачалася стимуляція приватного будівництва та допомога з боку держави згідно програми колгоспного кредитування. Зниження вартості житлового будівництва не менш ніж на 20 % стало запорукою реалізації амбіційних планів. Здешевлення пропонували здійснити за рахунок широкого застосування типових проектів, втілення індустріальних методів роботи, зниження вартості готових виробів і деталей заводського виробництва а також недопущення "архітектурних надмірностей" та скорочення строків

будівництва[23]. В зазначений період спостерігалися небачені темпи житлового будівництва: упродовж 10 років, з 1956 по 1965 рр. було збудовано 182423 тис. кв. м. житлової площі, зведено 4101,3 тис. квартир (жител), квартири одержали 17,9 млн. осіб[24]. Якщо ж взяти розрахунок з виконання семирічного плану розвитку народного господарства в 1959 – 1965 рр. то в Україні за рахунок держави, кооперативних організацій та на кошти робітників і службовців у містах та робітничих селищах було введено в дію житла загальною площею 96,4 млн. м^2 проти 44,5 млн. м^2 за попереднє семиріччя. Окрім того, колгоспами, колгоспниками та сільською інтелігенцією споруджено 911,5 тис. житлових будинків[25].

Бурхливий розвиток промислових районів, особливо в період індустріалізації країни, створив сприятливі умови для містобудівництва. Багато міст і селищ виникли на нових територіях при будівництві великих промислових підприємств (Сєвєродонецьк, Нова Каховка тощо)[26]. Інші міста створювались внаслідок адміністративно – територіальних перетворень об'єднання кількох селищ або росту селищ міського типу до розмірів міст. Так, наприклад, утворилося багато нових шахтарських міст.

Для втілення в життя широкомасштабного будівництва в 1954 році було створено Головкиївбуд, що об'єднав в собі багато дрібніших підприємств будівельної галузі. Саме в Києві, вперше в СРСР було застосовано блоки заводського виготовлення з цегли – перший такий будинок було споруджено на проспекті 40-річчя Жовтня (нині – Голосіївський проспект) у 1957 році. У 1965 році було знято обмеження щодо кількості поверхів у новобудовах (не більше п'яти) і дано зелене світло появі 9-поверхових будинків[27]. В Україні перший такий будинок було збудовано в Києві на Відрадному масиві в 1964 році[28].

Забудова міст велася переважно великими житловими комплексами на вільних територіях, що стало однією з найхарактерніших рис тодішнього радянського містобудування. Потреба у великій кількості житла за відносно стислі часові терміни призвели з одного боку, до застосування новітніх технологій будівництва, а з іншого, до халатності та часто низької якості будівель. Комплексне будівництво характеризувалось також широкими масштабами озеленення, благоустрою, завчасним прокладенням підземних мереж і інженерною підготовкою території.

У 1953 – 1965 роках озеленення міських районів набуло небувалого розмаху. Комплексне озеленення міст і робітничих селищ Української РСР проводилося згідно з єдиним десятирічним планом створення і розвитку зелених зон затвердженим Радою Міністрів УРСР у червні 1958 р. До єдиної системи озеленення міст належали: ліси і лісопарки, парки (загальноміські, дитячі, спеціальні); сади і сквери; бульвари та інші вуличні насадження; внутрішньо-квартальні насадження в мікрорайонах і кварталах жилої і громадської забудови і на території промислових площадок; містозахисні зони, а також захисні зони біля підприємств, доріг тощо. Упродовж п'яти років (1955 – 1960 рр.) у зелених зонах міст і робітничих селищ утворено 241,5 тис. га зелених насаджень при запланованих на цей період – 221,5 тис. га. Зросла база високоякісного озеленення. Загальна площа розсадників в УРСР зросла в чотири рази і склала близько 8 тис. га[29].

До середини 1950-х рр. в ряді міст застосовувався прийом розділення території житлових районів густою мережею вулиць на дрібні квартали, що не відповідало умовам організації міського транспорту і економіки будівництва. При розділенні житлового району на невеликі відокремлені квартали – школи, дитячі садки і ясла, а також гаражі та інші господарські приміщення, розташовані на внутрішньоквартальній території поблизу житлових будинків, погіршували умови життя населення. Застосування застарілих прийомів планування та забудови житлових районів за нових умов знижувало ефективність індустріалізації будівництва і не дозволяло забезпечити необхідні умови для життя населення. Кілька мікрорайонів, що складали житловий район, обслуговувалися закладами міської побутової інфраструктури (клуб, кінотеатр, універмаг, поліклініка тощо). Ці споруди найчастіше розташовувались у центральній частині району і утворювали його громадсько-торгівельний центр. При розміщенні у мікрорайонах установ культурно-побутового призначення необхідно було враховувати їх відстань від найбільш віддалених будинків. Ця відстань відповідно будівельних норм не повинна була перевищувати: для школи 0,7 – 1 км, для дитячого садка, ясел та магазинів 0,5 – 0,7км. Споруди громадсько-торгівельного центру повинні були розташовуватись на відстані 15 хвилин ходу, тобто в радіусі не більше 1 км від найвіддаленіших будинків[30].

Ведучи мову про економічний бік урбанізаційних процесів в радянській Україні, варто відзначити головні явища, які характерні даному аспекту урбанізації. В першу чергу, досліджуваний період позначений небувалими темпами і об'ємами цивільного житлового будівництва, масовим капітальним спорудженням підприємств, що являли собою основні виробничі фонди, покращення транспортної мережі і міської інфраструктури. Враховуючи ряд принципових рішень прийнятих керівництвом країни й партії, а також наявність гострої житлової проблеми, було розпочато масове спорудження будинків призначених для проживання громадян. Ці будинки відомі як "хрущовки"мають свою архітектурну назву – зразки типової забудови першого покоління (будинки першого періоду індустріального будівництва). У той час робились значні за розмірами капіталовкладення в розвиток міської інфраструктури. Впродовж семирічки у республіці було збудовано клубів на 1,3 млн. місць, кінотеатрів – на 180 тис. місць, загальноосвітніх шкіл – на 1,7 млн. учнівських місць, дошкільних закладів – на 640 тис. місць, лікарень – на 82,8 тис. ліжок, оздоровчих закладів – на 28,3 тис. місць[31].

Важливою стороною історії міст середини XX століття, стало перейменування адміністративно-територіальних одиниць. Зміна назв міських поселень була найбільш помітним явищем такого порядку. Перейменування міських районів, міст та областей мали незначні економічні наслідки, а швидше несли політичний підтекст. Кампанія з перейменування населених пунктів, районів і областей, що носили ім'я Й.В.Сталіна торкнулася і України. Указом Президії Верховної Ради Української Радянської Соціалістичної Республіки від 9 листопада 1961 року Сталінську область і місто Сталіно було перейменовано на Донецьку область та Донецьк відповідно[32].

Не лише назви адміністративно-територіальних одиниць, а й культура міського середовища зазнала значних змін. Один з вітчизняних урбаністів. Г.Фільваров писав про те, що "індустріалізація XX ст. в Україні викликала ... масове переміщення населення з сіл і малих міст у великі міста і кінцевим наслідком стала деформація містобудівної структури великих міст. Сільське населення, що опинилося у великих містах і люмпенізувалося там, значною мірою не сприймало системи міських культурно-естетичних цінностей, його негативне і агресивне ставлення під впливом тогочасної ідеології привело до руйнування сформованої етичної системи міського життя, нехтування духовними і матеріальними традиціями. Унітарність мислення при повсюдній уніфікації будівельного виробництва і архітектурних об'єктів, привела, при їх впровадженні у історичну тканину міста, до втрати складеної віками своєрідності міського середовища"[33]. Загалом це призвело до "нівелювання свідомості міщанина" (вислів Г.Фільварова), нівелювання особистості та її підпорядкування примітивно трактованим "потребам колективу", що загалом спричинило деформацію та занепад традиційних форм міського життя і поведінки[34].

Отже, міста в досліджуваний період отримали новий позитивний імпульс для свого розвитку. Владою було застосовано принципово нові підходи у містобудуванні та плануванні міського середовища. Ґрунтуючись на власному розумінні концепції нового урбанізму радянське керівництво розпочало активну містобудівну та житлову політику, створюючи тим самим нову систему міського розселення. Завдяки житловій реформі та запровадженню нових підходів зі здешевлення та стандартизації житлового будівництва мільйони громадян отримали квартири. Починаючи з 60-х рр. XX. ст. житлові масиви та мікрорайони стали основним прийомом планування та забудови міської території. Прямим наслідком активного містобудування стала урбанізація –абсолютна та відносна чисельність міського населення перевищила кількість сільських жителів. Значними темпами зростали великі міста, з'явилися і сформувалися міські агломерації, що стали провідною формою міського розселення.

---

[1] СССР в цифрах в 1971 году. – М., 1972. – С. 11.

[2] Посацький Б.С. Простір міста і міська культура (на зламі XX – XXI ст.). – Львів, 2007 – С. 37.

[3] Там само.

[4] УРСР у цифрах в 1974 році. Короткий статистичний довідник. – К., 1975. – С. 8.

[5] Демографический энциклопедический словарь. – М., 1985. – С. 97 – 98.

[6] Дьомін М.М., Наймарк Й.І., Фомін І.О. Містобудівництво в Українській РСР у семирічці. – К., 1961. – С. 17.

[7] Население СССР. Статистический сборник. – М., 1973 . – С. 106.

[8] Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. Украинская ССР . – М., 1963. – С. 22.

[9] Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВОВУ). – Ф. 582. – Оп. 11. – Спр. 644. – Арк. 3.

[10] Население СССР. Статистический сборник. – М., 1973 . – С. 144.

[11] Салій І.М. Урбанізація в Україні: соціальний та управлінський аспекти. – К., 2005. – С. 37 – 38.

[12] Жученко В.С., Стешенко В.С. Демографическое развитие Украинской ССР (1959 – 70 гг.). – К., 1977. – С. 64.

[13] Там само. – С. 59.

[14] Жученко В.С., Стешенко В.С.Вказ. праця. – С. 60.

[15] Там само.

[16] УРСР у цифрах в 1974 році. Короткий статистичний довідник. – С. 11 – 12.

[17] Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г. Т.І. Численность населения СССР, союзных и автономных республик, краев и областей. – М., 1972. – С. 152.

[18] Основы советского градостроительства. Т. 1. – М., 1966. – С. 71.

[19] Посацький Б.С. Вказ. праця. – С. 96.

[20] Там само.

[21] Систематичне зібрання діючого законодавства Української РСР. Т. 11. Розділ XII. Законодавство про капітальне будівництво. – К., 1963. – С. 476 – 479

[22] Директивы XX съезда КПСС по шестому пятилетнему плану развития народного хозяйства СССР на 1956 – 1960 годы. – М., 1956. – С. 4.

[23] ЦДАВОВУ. – Ф. 2. – Оп. 9. – Спр. 5316. – Арк. 1 – 5.

[24] УРСР у цифрах в 1974 році. Короткий статистичний довідник. – С.170 – 171.

[25] Розвиток народного господарства Української РСР в 1917 – 1967 роках. (В двох томах). Т.2. – К., 1967. – С. 456 – 457.

[26] Дьомін М.М., Наймарк Й.І., Фомін І.О. Вказ. праця. – С. 42.

[27] Систематичне зібрання діючого законодавства Української РСР. Т.11.Розділ XII. Законодавство про капітальне будівництво. – К., 1963. – С. 490 – 491.

[28] Народне господарство УРСР 1970 р. Статистичний щорічник . – К., 1971 . – С. 460.

[29] Дьомін М.М., Наймарк Й.І., Фомін І.О. Вказ. праця. – С. 37.

[30] Там само. – С. 22 – 25.

[31] УРСР у цифрах в 1974 році. Короткий статистичний довідник. – С. 170 – 71.

[32] ЦДАВОВУ. – Ф. 582. – Оп. 11. – Спр. 792. – Арк. 52.

[33] Фильваров Г. Проблемы экологии городской культуры. Досвід та перспективи розвитку міст України. Вип. 2. – К., 2002. – С. 32.

[34] Посацький Б.С. Простір міста і міська культура (на зламі XX – XXI ст.). – Львів, 2007 – С. 99.

Статья посвящена анализу развития украинских городов, градостроительной политики, городской среды на протяжении 1950 – 1960-х гг.

Ключевые слова: урбанизация, градостроительство, новый урбанизм, рост количества городов, планирование постоянного развития городской среды, городская культура.

The article deals with the analysis of Ukrainian cities' development, city-building policy, city surroundings during the 1950 – 1960ies.

Key words: urbanization, city-building, new urbanizm, growth quantity of cities, planning of permanent development of city surroundings, city culture.

Лілія ЧОРНА
Київ

ФОРМУВАННЯ ТА ДІЯЛЬНІСТЬ СИСТЕМИ ОСВІТНІХ ЗАКЛАДІВ НАЦІОНАЛЬНИХ МЕНШИН м. КИЄВА (1920 – 1930 рр.)

В статті розглядаються особливості створення та функціонування освітніх закладів етнічних меншин в м. Києві у 1920 – 1930-ті рр.

Ключові слова: освітні заклади етнічних меншин Києва, коренізація, репресії педагогів.

В сучасних умовах світової глобалізації важливою проблемою для кожної держави стає вирішення національного питання, що є запорукою її стабільного розвитку. Тому, на наш погляд, наразі є актуальним проаналізувати історичний досвід.

Зокрема у 1920 – початку 1930-х рр. радянська держава намагалася розв'язати національне питання за допомогою політики "коренізації", однією із складових якої стало налагодження діяльності мережі освітніх закладів національних меншин. Ця тема знайшла відображення у значній кількості наукових праць, в тому числі, і в окремих дисертаційних дослідженнях (Войналович О.О.[1], Бистрицької О.Б.[2]). Ці роботи мають узагальнюючий характер, дослідження інших авторів здебільшого стосувалися місць компактного проживання національних меншин.

Мета статті – відтворити історію створення та функціонування дошкільних, шкільних та вищих навчальних закладів етнічних меншин у м. Києві у зазначений період.

За переписом 1926 р. у Києві проживало 513637 осіб (разом із іноземними підданими). З них: 216528– українців, 140256 – євреїв, 125514 – росіян, 13706 поляків, 5436 білорусів, 3554 німців, 990 чехів і словаків, 805 латвійців, 733 татар, 638 вірмен, 612 литовців, 303 ассірійці (айсорів), 289 греків, 269 молдаван, 230 грузинів, 171 естонець, – всього названо представників 60 національностей та 101 чол. "інших", 691 особа – окремо не визначені у списку[3].

Створення національних шкіл розпочалося після Постанови ВУЦВК та РНК УСРР 1923 року "Про заходи забезпечення рівноправності мов та про допомогу в розвиткові української мови"[4].

В цей час у Києві при міськраді діяла Комісія в справах нацменшин в складі трьох звільнених працівників, у 1924 р. – ліквідована і встановлено штат одного інструктора при оргвідділі. Справами національних меншин згодом займалися Бюро нацменшостей міської Ради робітничих, селянських та червоноармійських депутатів і сектор національних меншостей при Київському губернському відділі народної освіти. Із середини 1931 року діяв Київський міський відділ народної освіти, в якому працював лише один інспектор в справі національних меншин[5].

Освітні заклади національних меншин формувалися відповідно до розробленої українським Наркомосом (Народним комісаріатом освіти) системи освіти. Створювалися дитячі садочки різних типів, дитячі будинки, трудові школи соціального виховання (соцвиху) та фабрично-заводського учнівства, технікуми та відділи при інститутах[6]. Школи соцвиху поділялися на 2 концентри: перший (чотирирічні) і другий (семирічки). Всі ці заклади не були статичними, а трансформувалися у 1920 – 1930-х рр. відповідно до політики Наркомосу у певний період.

Коренізація починалася із дошкільного виховання шляхом створення мережі дитячих садків національних меншин. Протягом тривалого часу функціонували лише єврейсько- та польськомовні заклади[7].

Перелом стався у 1931 році. Промисловість Києва потребувала нових робочих рук. Планувалося, за рахунок залучення жінок до праці, вивільнити чоловіків для важливих ділянок виробництва. Було оголошено про "дошкільний похід", як "засіб до комуністичного виховання дитинства та полегшення в справі висунення нових кадрів жінок до соціалістичної індустрії"[8]. В першу чергу до дитячих садочків залучалися діти робітників. Відбувся справжній "бум" з

© Лілія Чорна

організації дитсадків: у 1931 році в Києві працювало 247 дитячих садочків, які відвідувало 4400 дітей[9]. В тому числі – 40 дитячих садочків національних меншин (1650 дітей): 30 єврейських (1300 дітей), 2 польських (100 діт.), 2 ассірійських (75 дітей), по одному дитячому садочку: татарський і німецький – по 50 дітей, чеський, китайський, грецький, вірменський – по 25 дітей[10]. Особливої ваги влада надавала залученню до соціалістичного виробництва жінок ассірійської, татарської та інших східних національностей.

Дитячі садки організовувалися не лише відділом народної освіти, але й Житлоспілкою. Так у 1931 р. в її мережі діяло 9 єврейських дитсадків (19 груп) і 1 вірменський, а також 2 дитсадки, розраховані на збільшений робочий день. Всього було охоплено 500 дітей[11].

Таким чином, руйнувалися традиційні канони сімей національних меншин, відповідно до яких сім'ю забезпечував чоловік, а жінка повинна була народжувати і виховувати дітей. Як свідчать документи, чоловік в радянській державі уже не міг утримувати сім'ю, тому часто жінки ішли на виробництво, щоб отримувати продуктові картки. А в період голодомору 1932 – 1933 рр. жінки приносили додому їжу із робітничої їдальні[12].

У 1933 р. у мережі міськнаросвіти було 40 російських, 17 єврейських, 2 польських; німецький, чеський, ассірійський, китайський – по 1 дитсадочку. По лінії Житлоспілки діяло 10 єврейських, 9 російських, і по одному грецькому та вірменському дитсадку[13].

Якщо у дитячих садочках переважна кількість вихователів не мала педагогічної освіти, то для шкільного навчання дітей необхідні були фахівці. Педагогічних кадрів не вистачало, майже відсутні були підручники. Характерно, що фаховий рівень вчителів не відповідав рівню "політичної свідомості": старі кадри були "неблагонадійні", а нові не мали достатніх знань. Відразу ж виникли проблеми з наявністю приміщень, матеріальним забезпеченням національних шкіл. Вони розміщувалися на верхніх поверхах будинків, працювали у дві зміни.

Швидше налагоджувалася освітня справа у національностей, які посідали краще економічне становище, а, отже, мали вищий культурно-освітній рівень (поляки, німці). В той же час у вихованні дітей цих національностей, а також євреїв, вагомий вплив здійснювала релігія ("клерикальні елементи"). Зокрема, батьки-євреї навіть виступали за те, щоб замість неділі зробити вихідним днем суботу. Єврейське населення неоднозначно ставилося до освіти рідною мовою. Так частина батьків (робітники, бідніші кустарі) без заперечення посилали своїх дітей до єврейських шкіл. Неохоче виконували розпорядження влади фахівці, службовці та "нетрудові елементи", тобто люди, які мали добру освіту. Деякі батьки скаржилися, що їх заставляють посилати дітей до єврейських шкіл[14].

Хоча у Постанові ВУЦВК та РНК УСРР від 19 травня 1926 р. "Про заходи щодо поліпшення становища єврейських трудящих мас" говорилося про навчання єврейських дітей "рідною мовою або мовою місцевого населення, за вибором батьків"[15], однак, на практиці, представники влади наполегливо "рекомендували" відділам народної освіти роз'яснювати батькам про необхідність навчання рідною мовою. Насильницьку "євреїзацію", зокрема, у Києві, критикував у своїй доповіді і В.П.Затонський на Першій всеукраїнській нараді по роботі серед національних меншин (8 – 11 січня 1927 р.)[16].

У "Матеріалах до доповіді народного комісара освіти УСРР М.О.Скрипника на Політбюро ЦК ВКП(б) про стан трудових шкіл національних меншин" (18 травня 1928 р.) вказувалося на такі труднощі у проведенні коренізації: "...брак культурних надбань від минулого, розпорошеність малокількісних нацменів, русифікаторські настрої, вплив націоналізму та клерикалізму, брак у одної частини нацменів пролетарського ядра, значний відсоток нетрудящих елементів у другої частини. Крім розпорошеності, малокількісні нацмени не мають до того ще своєї інтелігенції..."[17]

У цьому ж документі дається характеристика шкіл нацменів. Відзначається, що в економічному плані найкраще становище в російських школах, оскільки серед батьків учнів багато "дрібнобуржуазного елементу", за рахунок якого робляться ремонти, влаштовуються гарячі сніданки для дітей. Тут найбільш кваліфіковані педагогічні кадри, однак в "політичному плані" вони – "культуртрегери дрібнобуржуазного типу".

Щоб забезпечити національні школи підручниками, доводилося звертатися за допомогою до інших республік чи держав. Так підручники для татарських шкіл НКО одержував із РСФРР та ТатСРР, там же вчителі проходили курси підготовки. Для чеських шкіл отримували підручники з Чехословаччини[18].

При організації шкіл приходилося враховувати національні традиції. Так у єврейського населення навчання дітей розпочинали з 5 – 6 років. Тому батьки або наймали приватних вчителів, або посилали дітей до "нелегальних" шкіл, наприклад, "хедер"(початкової релігійної школи). Це було враховано владою і у 1929 р. діяльність "хедеру" було заборонено, а в єврейських школах запроваджено "нульовий" клас, таким чином утворилися "восьмирічки"[19]. Згодом "нульові" класи з'явилися і в деяких інших школах, зокрема, в німецькій[20].

Русифікаторська політика, яка проводилася в Україні протягом віків давалася взнаки. Документи свідчать, що лише на уроках національні меншини розмовляли рідною мовою, а на перервах, як вчителі, так і учні, спілкувалися російською. Батьки прагнули віддавати дітей до російських шкіл. За даними шкільного перепису грудня 1927 р. діяло 19 єврейських шкіл (5356 учнів) і 2 польські (459 уч.). В той же час в Києві працювало 34 російські школи загальною кількістю 14465 учнів[21]. Отже, проблеми із навчанням російською мовою не існувало, швидше – навпаки, представники багатьох неросійських національностей намагалися віддати дітей до російських шкіл.

Це добре видно на прикладі єврейської національності:

Кількість єврейських дітей,
що навчалися в українських, російських та єврейських школах[22]

школи	*1927/28 навч. рік*	*1928/29 навч. рік*
українські	2524	2882
російські	6529	5918
єврейські	5356	4231

В 1929 р. в м. Києві 5506 учнів навчалося у 23 національних школах: єврейських – 15, польських – 2, німецьких – 2, вірменських – 2, грецька – 1, татарська – 1. В той же час працювало 29 російських шкіл (оскільки ці школи відрізнялися своїми проблемами від інших нацменшин, то надалі ми їх не розглядатимемо)[23].

Серед учнів національних шкіл проводилася активна ідеологічна робота: діяли піонерські загони, діти залучалися до різних антирелігійних (під час релігійних свят) та політичних заходів. Організовувалися літні табори, в яких поєднували відпочинок із працею[24].

На початок 1930-х рр. завершилася ліквідація неписьменності, відбувся перехід до загальнообов'язкового 7-річного навчання.

Найбільше проблем у навчанні мали представники малочисельних економічно бідних народів. Так школу народів Сходу діти, в більшості, не закінчували, оскільки батьки змушували їх іти на заробітки і до школи "не підпускали". Місцева влада намагалася забезпечити цих нацменшин педагогічними кадрами. Зокрема, троє вчителів школи народів Сходу проходили перепідготовку на курсах у РСФРР[25].

Важливим напрямком в роботі шкіл було трудове виховання, політехнічна робота. До кожної школи прикріплювалося підприємство. Однак влада переслідувала мету не просто надати професійні навички школярам. Представник обласного відділу народної освіти на одному із засідань завідувачів шкіл національних меншостей заявив, що школи звикли говорити про підприємство як про "матеріальне джерело", однак важливіше, "щоб учні були під пролетарським впливом, а гроші – це другорядна річ..."[26].

Голодомор 1932 – 33 років не обминув і Київ. Його мешканці не лише були свідками смертей селян на вулицях міста, але й самі страждали від голоду. Так ще в 1932 році службовці отримували за картками 200 грамів хліба в день, робітники – 600, студенти – 200 грам хліба та обід у їдальні, що складався із двох ложок каші чи кислої капусти і 50 грам конини. До хлібних магазинів стояли кілометрові черги. Часто люди, простоявши день, так і не отримували хліба[27] . Безпритульних дітей, що приходили з сіл, у Києві поміщали в спеціальні "дитячі карантини" системи Охматдиту, де вони масово помирали[28].

Тогочасні протоколи засідань Київського міського відділу народної освіти не відображають дійсних суспільно-політичних обставин в Україні. Так, на зборах завідуючих школами

національних меншин 4 серпня 1933 року йшла мова про підготовку до зими, забезпечення паливом і підручниками. Завідуючі звітувалися про кількість "оздоровлених" за літо школярів. Дивно звучить теза про необхідність встановлення шефства міських шкіл над сільськими в той час, коли у селах повимирали майже всі учні і вчителі[29]. Така поведінка педагогів пояснюється політичними репресіями, що систематично проводилися проти інтелігенції України, починаючи із другої половини 1920-х років.

На фабрикування справ впливали і міжнародні події. Так, у 1933 році, після приходу у Німеччині до влади фашистів, проти німців в СРСР розпочалися репресії. Посилилася увага до німецьких шкіл. Політбюро ЦК КП(б)У зобов'язувало міські відділи народної освіти перевірити стан "комуністичного виховання" у німецьких школах. Якщо раніше до них приймали дітей інших національностей, то тепер тут могли навчатися лише діти "німецька мова для яких була рідною"[30].

Перевірка німецької школи № 24 у 1934 р. встановила, що ця школа користувалася популярністю серед батьків і учнів завдяки високому рівню знань. Із загальної кількості 380 учнів лише 40 % було німців, решта – інші національності (українці, поляки)[31].

Першою "ластівкою" згортання діяльності національних шкіл стала ліквідація, відповідно до наказу наркома освіти В.П.Затонського (від 23.08. 1934 р.) школи народів Сходу. Її класи передали до єврейських шкіл, таким чином виникли єврейсько-татарська, єврейсько-ассірійська та єврейсько – вірменська школи[32].

Із середини 1930-х рр., особливо серед єврейського населення, посилюється тенденція до того, щоб віддавати дітей до російських шкіл. Кількість єврейських шкіл у 1935/36 навчальному році зменшилася до 9, ліквідовано єврейсько-вірменську школу. Крім фактичного закриття, зменшення кількості шкіл спричинило відкриття десятирічок. Документи подають різні цифри про кількість шкіл національних меншин у 1936/37 навчальному році. За одними даними, у цей період було 10 єврейських шкіл (4296 учнів), із них повних середніх – 5; дві польських школи (повна середня і 5-ти річна) загальною кількістю 393 учні, німецька – одна (253 учні), при цьому лише 50% німців. Діяло три шкільних філіали для малочисельних меншин: ассірійський (30 учнів – 4 класи), чеський (28 уч. – 4 класи), татарський (18 уч. – 4 класи)[33]. Інші документи подають, що працювало 12 шкіл: єврейських – 6, польських – 2, німецька, чеська, єврейсько-татарська, єврейсько-ассірійська – по одній[34].

З року в рік зменшувався набір до перших класів. Якщо у 1932/33 навчальному році поступило у єврейські школи 942 учні, то у 1935/36 – 184. У 1937 – три єврейські школи були уже без перших класів. Якщо в польські школи Києва у 1932/33 рр. поступило 83 учні, то у 1935/36 – 60[35].

По-різному були забезпечені школи педагогічними кадрами. Із 263 єврейських педагогів 164 (65 %) мало вищу освіту, 30 (11%) – незакінчену вищу, 64 – середню спеціальну (24 %), 5 осіб – наукові співробітники. У польських школах із 34 вчителів 21 мали вищу освіту, незакінчену вищу – 5, середню спеціальну – 8. У німецькій школі працювало 20 вчителів, із них 14 – із вищою освітою, 2 – незакінченою вищою, 3 – середньою спеціальною, не мав освіти – 1. В ассірійській школі – лише 4 викладачі, двоє із яких мали педосвіту, в чеській школі – 2 вчителі (1 навчався в педінституті), Студентом був і єдиний учитель татарського філіалу[36].

Вищих навчальних закладів національних меншин у Києві було небагато. У 1924 р. засновано Польський педагогічний технікум. У 1930 р. набрали першу групу на польський відділ Медичного технікуму. На 1 листопада 1932 р. уже навчалося 78 польських студентів (І курс – 40 осіб, ІІ курс – 14, ІІІ курс – 24). Можна сказати, що йшов чіткий відбір по соціальному стану. Так, із робітників було 22, селян-колгоспників – 31, селян-бідняків – 14, середняків – 5, службовців – 4, трудової інтелігенції – 1, вихованців дитбудинку – 1[37].

Такий же класовий підхід спостерігався і при наборі до польського відділу театрального факультету Музично-театрального інституту імені Лисенка. У 1930 р. із 6 студентів було: 3 – члени ЛКСМУ, 2 – діти робітників, 1 – робітник. В цей же час на Робітфаці навчалося 15 осіб (2 – члени ЛКСМУ, 3 – колгоспники, 2 – члени КНС, 5 – робітників, 3 – трудова інтелігенція, 2 – службовці)[38]. В цей же період в Інституті ім. Лисенка діяв єврейський відділ[39].

У 1930/31 навчальному році відкрився єврейський відділ Художнього технікуму в кількості 19 слухачів. Контингент студентів також формувався за соціальною ознакою (10 робітників, 4 колгоспники, 3 службовці, 2 кустарі)[40].

З 1930 р. діяв Польський інститут соціального виховання (55 студентів), який пізніше став Польським педагогічним інститутом. У 1932 р. тут працювало 62 викладачі, 50 із яких читали лекції польською мовою[41]. В цей же період працював єврейський відділ при Київському інституті професійної освіти та Київському інституті соціального виховання. При Київському Інституті Народної Освіти були єврейський та німецький відділи і робітфак. Педагогічні кадри для російських шкіл готував російський педтехнікум. У німецькій школі проходили педпрактику, і частково працювали випускники Хортицького педтехнікуму[42].

Таким чином, аналіз контингенту студентів із національних меншин свідчить, що він формувався відповідно до загальних ідеологічних настанов, які застосовувалися у досліджуваний період до вступників у вищі учбові заклади (ВИШІ). Тогочасна преса рясніла лозунгами: "Очистити ВИШІ від ворожих елементів. Генеральські синки та куркульські діти і білогвардійські підспівувачі ще й досі сидять у наших вишах. Не дамо ворогові дістатись командних висот кадрів соціалістичної п'ятилітки"[43]. Часто друкувалися повідомлення про "замаскованих" дітей куркулів та різних "буржуазних елементів", які, приховавши свій соціальний стан, стали студентами. Їх безжально "вичищали" із вузів. В газетах звичною стала рубрика "зречення батьків". В одному із номерів "Пролетарської правди"[44], що видавалася в Києві, читаємо: "Я, студент 3 курсу польського механічного технікуму в Києві, Казимір Казимирович Ундерко, зрікаюся свого батька через ідеологічні переконання"; "Мої батьки стоять на перешкоді моєму навчанню, тому я зрікаюся їх назавжди. Плюшко Л."; "Мої батьки позбавлені виборчого права. Бажаючи бути чесним громадянином радянської республіки, я зрікаюся своїх батьків. Бронівецький Арон". Як видно із прізвищ, це були представники різних національностей. Із молодого покоління радянська держава формувала спільноту із своєрідною мораллю, відповідно до якої зречення своїх батьків вважалося "чесним" вчинком.

Серед студентства звичними стали втручання у навчальну програму, критика і доноси на своїх викладачів, які, переважно, були із "старих" спеціалістів. Так, наприклад, у січні 1931 року, студенти II курсу робфаку Польського інституту соціального виховання вирішили скоротити своє навчання – закінчити його до 1 січня 1932 року, ставши достроково студентами I курсу. "Ініціативна група" із 32 чоловік скаржилися до газети, що ні в Наркоматі освіти, ні в Інституті соцвиху їх "ударництво" не підтримують[45].

У 1932 р., в зв'язку із утворенням Київської області, виникла потреба у приміщеннях для адміністративних установ. В першу чергу, постраждали освітні заклади. Так у жовтні 1932 р., відповідно до рішення міськради, протягом 18 годин було виселено студентів Польського педагогічного інституту із 15 кімнат гуртожитку. 68 студентів залишилися без житла і змушені були залишити Інститут[46].

Таким чином, активно політика коренізації в галузі освіти проводилася до 1933 р.(року трагічної загибелі наркома освіти М.Скрипника). Далі вона продовжувалася за інерцією, йдучи на спад. Радянська влада, на зміну політики коренізації, за допомогою якої раніше намагалася привернути на свою сторону національні меншини, перейшла до самоствердження шляхом масового терору.

Розгорталися політичні репресії. Постійно відстежували "неблагонадійних" педагогів, яких арештовували за сфабрикованими справами. Зокрема, на початку 1930-х рр. – групу вчителів польської школи № 11. На щастя, вчителів виправдали[47]. Однак уже в 1933 – 34 рр. зазнали репресій (частина розстріляна) викладачі Польського педінституту[48]. У 1934 році в Україні пройшли реорганізації частини польських шкіл та закриття середніх і вищих навчальних закладів. Зокрема, у Києві ліквідовано Польський педагогічний інститут, польський сектор Українського театрального інституту, польське відділення Київського медичного технікуму та робітфаки[49].

Особливого розмаху набули арешти співробітників німецьких освітніх закладів у 1937 – 38 рр. Педагогів звинувачували у вихованні дітей "в німецькому дусі". За цим звинуваченням, а також за "шпигунство" 29 квітня 1938 розстріляно вчительку німецької школи Фалькович Ядвігу Карлівну[50]. Двічі зазнав арешту колишній директор цієї школи Ф.Ф.Фібіх (вперше – на початку

1930-х рр.; розстріляний 22. 03. 1938)[51]. Вчительку німецької мови Дарницької середньої школи № 11 Бендліну Лідію Карлівну спочатку звільнено "за формальне відношення до роботи", а згодом розстріляно (29. 01. 1938) за традиційним звинуваченням у шпигунстві на користь фашистської Німеччини[52].

Багато репресовано німців, які давали приватні уроки німецької. Так 10 років таборів отримала Лутцау Маргарита Борисівна[53]. Трагічною є історія Лаубе Альми-Ельзи Вільгельмівни, яка мала необережність похвалити Троцького у розмові з матір'ю своєї учениці. Результатом цієї розмови став донос на Лаубе і її розстріл (02. 12. 1937)[54].

У 1937 – на початку 1938 репресовано групу співробітників німецького дитячого садка: Чуприну Ельвіру Карлівну, Альбрехт Олександру Лаврентіївну, Лау Марту Рудольфівну[55] .

Звичайно, репресії батьків і педагогів, що тривали із 1933 р., безпосередньо впливали і на дітей: нищилися сім'ї, хтось виїжджав із родичами на поселення, інші, як круглі сироти, потрапляли в інтернати.

Остаточною "крапкою" в діяльності національних шкіл стала Постанова ЦК КП(б)У від 10 квітня 1938 р. "Про реорганізацію національних шкіл в Україні", в якій відзначалося, що "вороги народу – троцькісти, бухарінці й буржуазні націоналісти, які орудували в НКО УРСР, насаджували особі національні німецькі, польські, чеські, швецькі, грецькі й інші школи, перетворюючи їх в очаги буржузно-націоналістичного, антирадянського впливу на дітей". Вважалося, що це принесло шкоду справі правильного навчання і виховання, відгороджувало дітей від радянського життя, позбавляло їх можливості "приобщатись до радянської культури і науки", не давало можливості надалі набувати освіту в технікумах, вищих навчальних закладах[56]. ЦК ВКП(б), Політбюро ЦК КП(б)У визнав "недоцільним і шкідливим" подальше існування національних шкіл, відділів та класів.

На зміну українізації та коренізації розпочалася активна русифікація освітніх закладів. 20 квітня 1938 р., виходячи з рішення РНК СРСР і ЦК ВКП(б) "Про обов'язкове вивчення російської мови в школах національних республік і областей", Раднарком УРСР і ЦК КП(б)У видав Постанову "Про обов'язкове вивчення російської мови в неросійських школах України". З 1 вересня 1938 р. вводилося викладання російської мови як предмету вивчення по всіх неросійських школах України: у початкових школах з II класу, в неповних середніх школах – з III классу[57].

Як зазначають дослідники, позитивними наслідками коренізації в галузі освіти стали ліквідація неписьменності серед національних меншин, розвиток їх мови, літератури, поява національної інтелігенції, що особливо важливим було для відсталих народів. З іншої сторони, за допомогою системи освіти, серед національних меншин впроваджувалася комуністична ідеологія, підводилося під єдиний стандарт духовне життя, етнічні меншини переходили "від традиційного до модерного суспільства"[58].

У 1920 – 1930-х роках Україна не мала своєї державності. Нині, із набуттям незалежності, в Україні, насамперед, повинна розвиватися державна українська мова. Не заперечуючи право кожної національної меншини на знання рідної мови, культурний розвиток, все ж необхідно підкреслити, що лише знання державної української мови дає усім національним меншинам рівні можливості для набуття освіти та вільний вибір професії.

---

[1] Войналович О.О. Становлення і розвиток загальноосвітньої школи для національних меншин в Україні (1917 – 1938 рр.). Автореф. дис... канд. пед. наук. – К., 1993.

[2] Бистрицька О.Б. Розвиток системи освіти національних меншин в Україні у 1917 – 1939 рр. Автореф. дис... канд. іст. наук. – Харків, 1998.

[3] Всесоюзний перепис людності 1926 року. Том XII. Українська Соціялістична Радянська Республіка: Правобережжя. Лівобережжя. – М., 1929. – С. 27 – 28.

[4] Хрестоматія з історії держави і права України. У 2 т. Т.2 / В.Д.Гончаренко, А.І.Рогожин, О.Д.Святоцький / За ред В.Д.Гончаренка – К., – С. 192 – 195.

[5] Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. – Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 23. – Арк. 22 – 24.

[6] Нариси історії українського шкільництва. 1905 – 1933: Навч. посібн. / О.В.Сухомлинська та ін. За ред. О.В.Сухомлинської. – К., 1996. – С. 154 – 160.

[7] Державний архів Києва (далі – ДАК). – Ф. Р.-1. – Оп. 1. – Спр. 5135. – Арк. 13.

[8] ДАК. – Ф. Р.-4. – Оп. 1. – Спр. 111. – Арк. 22.

[9] Пролетарська правда (Київ). – 1931. – № 208 (13 вересня).– С. 3.

[10] ДАК. – Ф. Р.-1. – Оп.1. – Спр. 5135. – Арк. 13.

[11] Там само. – Ф. Р.-4. – Оп. 1. – Спр. 111. – Арк. 43.

[12] Борисенко М. Побут міських мешканців України в 30-х роках XX століття. // Етнічна історія народів Європи: зб. наук. праць. Вип. 24. – К., 2008. – С. 13 – 14.

[13] ДАК. – Ф. Р.-1. – Оп.1. – Спр. 6140. – Арк. 21.

[14] Там само. – Спр. 1533. – Арк. 5 зв.

[15] Національні відносини в Україні у XX ст. Зб. док. – К., 1994. – С. 150.

[16] Первое Всеукраинское совещание по работе среди национальных меньшинств. 8–11 января 1927 года. Стенографический отчёт, резолюция, постановления и материалы. – Харьков, 1927. – С. 14 – 15.

[17] Національні відносини в Україні у XX ст.: Зб. док. – К., 1994. – С. 189 – 190.

[18] Там само. – С. 201.

[19] ДАК. – Ф. Р.-1. – Оп. 1. – Спр. 1533. – Арк. 4.

[20] Там само. – Ф. Р.-4. – Оп. 1. – Спр. 226. – Арк. 1.

[21] Там само.– Ф. Р.-1. – Оп.1. – Спр. 5135. – Арк. 1.

[22] Там само. – Спр. 1533. – Арк. 4.

[23] Там само. – Арк. 2.

[24] Allukrainische deutsche Kinderferienkolonie //Jungsturm. – 1930. – № 71 (267). – 5 Juli. – S. 3; Zur Eroffnung der Allukrainischen Kinderkolonie //Jungsturm. – 1930. –№ 75 (271). – 18 Juli. –S. 1.

[25] ДАК.– Ф. Р.-1. – Оп. 1. – Спр. 1533. – Арк. 4 зв.

[26] Там само. – Спр. 226. – Арк. 3.

[27] Конквест Р. Жнива скорботи: Радянська колективізація і голодомор. / Пер. з англ. – К., 1993. – С. 279 – 280.

[28] Борисенко В. Голодомор 1932 – 1933 років у місті Києві та передмісті. // Етнічна історія народів Європи: зб. Наук. праць. Вип. 25. – К., 2008. – С. 13.

[29] ДАК.– Ф. Р.-4. – Оп. 1. – Спр. 226. – Арк. 1 – 4.

[30] Марочко В., Гьотц Х. Репресовані педагоги України: жертви політичного терору (1929 – 1941). – К., 2003. – С. 198.

[31] ДАК.– Ф. Р.-4. – Оп. 1. – Спр. 576. – Арк. 9.

[32] Там само. – Спр. 422. – Арк. 35.

[33] Там само. – Ф. Р.-1. – Оп. 1.– Спр. 10714. – Арк. 23.

[34] Там само. – Спр. 9637. – Арк. 265.

[35] Національні відносини в Україні у XX ст.: Зб. док. – К., 1994. – С. 225.

[36] ДАК. – Ф. Р.-1. – Оп. 1.– Спр. 10714. – Арк. 24.

[37] Там само. – Спр. 5135. – Арк. 18.

[38] Там само. – Спр. 2297. – Арк. 50.

[39] Там само. – Оп. 1. – Спр. 3824. – Арк.5.

[40] Там само. – Ф. Р.-4. – Оп.1. – Спр. 422. – Арк. 44.

[41] Там само.– Ф. Р.-1. – Оп. 1. – Спр. 5135. – Арк. 8, 12.

[42] Там само.– Ф. Р.-4. – Оп. 1. – Спр. 111. – Арк. 66.

[43] Пролетарська правда (Київ). –1931. – № 83 (13 квітня). – С. 4.

[44] Там само. – № 3 (4 січня). – С. 4.

[45] Там само. – № 14 (17 січня). – С. 3.

[46] ДАК.– Ф. Р.-1. – Оп. 1. – Спр. 5030. – Арк. 13.

[47] Ващенко І.М. "Справа" польських педагогів Києва 1930 – 1931 рр. – маловідома сторінка антипольських репресій 1930-х рр. // Наукові записки Вінницького держ. пед. у-ту. Серія Історія. Вип. 8. – Вінниця, 2004. – С. 299 – 303.

[48] Марочко В., Гьотц Х. Репресовані педагоги України: жертви політичного терору (1929 – 1941). – К., 2003. – С. 214 – 245.

[49] Якубова Л. Етнічні меншини в суспільно-політичному та культурному житті УСРР: 20-ті – перша половина 30-х рр. ХХ ст. – К., 2006. – С. 423.

[50]Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГО України). – Ф. 263. – Оп. 1. – Спр. 61723. – Арк. 24.

[51] Там само. – Спр. 64080. – Арк. 64 – 65.

[52] Там само. – Спр. 60548.

[53] Там само. – Спр. 44283. – Арк. 25.

[54] Там само. – Спр.5 9661. – Арк. 8, 14, 16.

[55] Там само. – Спр.66552. – Арк. 25.

[56] Національні процеси в Україні. Історія і сучасність. Документи і матеріали. Ч. 2. – К., 1997. – С. 255.

[57] Культурне будівництво в Українській РСР. 1928 – червень 1941 р.– К., 1986. – С. 262.

[58] Якубова Л. Етнічні меншини в суспільно-політичному та культурному житті УСРР: 20-ті – перша половина 30-х рр. ХХ ст. – К., 2006. – С. 463.

В статье анализируются особенности создания и функционирования образовательных заведений этнических меньшинств Киева в 1920 – 1930-х гг.

Ключевые слова: образовательные заведения этнических меньшинств Киева, коренизация, репрессии педагогов.

In the article peculiarities of creation and functioning of educational institutions of ethnic minorities in Kyiv in 1920 – 1930ies are analyzed.

Key words: Kyiv educational institutions of ethnic minorities, repressions of educational specialists.

Стелла ОНИЩУК
Київ

СУБКУЛЬТУРА ФУТБОЛЬНИХ ХУЛІГАНІВ В УКРАЇНІ

У статті розглядаються особливості норм моралі та поведінки представників субкультури футбольних хуліганів Києва на початку XXI століття. Автор з'ясовує причини, що спонукають молодих людей вступати до лав футбольних хуліганів.

Ключові слова: хулігани, субкультура, навколофутбол, "фірма", бійки, вибір.

Одним із пріоритетних напрямків сучасної етнології є вивчення міської культури. Особливий інтерес викликає тема молодіжних неформальних угрупувань. Адже останнім часом на вулицях міст не рідко можна зустріти юнаків та дівчат, які істотно відрізняються від решти молоді як зовнішнім виглядом, так і манерою поведінки. Як правило, це представники різних молодіжних субкультур.

Субкультура футбольних хуліганів досі не стала предметом наукового дослідження в Україні. На сьогоднішній день висвітлення проблеми футбольного хуліганства є досить популярним лише в пресі. Газетні статті на цю тему мають здебільшого популістський характер, у них розглядається лише історія виникнення руху за кордоном, і наводяться приклади футбольного насильства в Україні. Більше відомостей про сучасний стан досліджуваної субкультури в Україні, можна знайти в спеціалізованих спортивних виданнях, таких як "Футбол", "Український футбол" тощо. За кордоном ще з кінця 1960-х років тема футбольного хуліганства почала досліджуватись на науковому рівні. Уже написано чимало ´рунтовних праць про передумови виникнення цієї субкультури та інші аспекти футбольного хуліганства[1].

Завданням даної статті є показати особливості норм та цінностей, специфіку поведінки київських футбольних хуліганів і виявити причини, що спонукають молодь залучатися до цієї субкультури. Джерельною базою дослідження стали опубліковані спогади учасників руху[2] та культові кіно- та літературні твори. Автор також спирався на зібрані ним у Києві протягом останніх двох років польові етнографічні матеріали.

Як і сам футбол, витоки "навколофутбольного" насильства беруть початок у Великобританії. Футбольне хуліганство в тому вигляді, у якому воно існує сьогодні, бере початок з кінця 50-х рр. XX століття. Піонерами руху були представники робітничої молоді великих англійських міст. Перші сутички між фанатами відбулись на гостьових поєдинках. Вже в середині 60-х рр. значну частину вболівальників на трибунах англійських стадіонів складали футбольні хулігани. Поступово й інші вболівальники почали переймати такий стиль підтримки англійськими фанами своїх команд. У кожній країні цей рух набув свої особливості. У Східній Європі футбольне хуліганство почало поширюватися на початку 1990-х років[3].

Історія української футбольної фанкультури по-справжньому розпочалась лише із занепадом комуністичного режиму, тобто наприкінці 80-х – на початку 90-х років. Проте, ще й до здобуття Україною незалежності футбольні фанати проявляли агресію під час матчів. Особливо це проявлялося під час зустрічей українських та російських команд. Основними опонентами були вболівальники київського "Динамо" та московського "Спартака". Протистояння між ними набрало національного характеру ("Динамо" – "Спартак" "Україна" – "Росія"). Цим пояснюється й подальше домінування правих політичних поглядів саме в середовищі фанатів (а потім і хуліганів) команди "Динамо". Визначною для тогочасного "навколофутбольного" руху є дата 20 вересня 1987 року, коли фанати київського "Динамо" брали участь у досить масштабних на той час для СРСР заворушеннях. Тоді на центральному вокзалі Києва в сутичці зійшлися близько 500 місцевих хуліганів і 300 прибічників "Спартака"[4].

© Стелла Онищук

Після 1991 року ситуація почала змінюватися. Відсутність регулярних зустрічей з російськими клубами призвело до того, що інтерес до футболу почав падати. Це вплинуло й на фанатські угрупування, чисельність яких через відсутність достойного суперника різко зменшилась.

Такий "застій" у фанатському русі тривав протягом першої половини 90-х років. Але в зв'язку із зростанням суперництва в межах новоутвореної української футбольної ліги, почалось й відродження хуліганського руху. Наприкінці 90-х років кількість інцидентів, пов'язаних з футбольним насильством, почала стрімко зростати.

На початку XXI ст., українські засоби масової інформації почали активно висвітлювати проблему футбольного хуліганства в країні, й навіть діяльність окремих угруповань. Результатом такої уваги, стало зростання числа інцидентів і кількості їх учасників. Значну кількість молодих людей приваблювала можливість прославитись "подвигами" на всю країну. "Визначною" подією в навколофутбольному житті стала бійка київських футбольних хуліганів (близько 120 чол.) проти фанатів збірної Білорусі (близько 60 чоловік) у 2001 році, у результаті було багато постраждалих. Не обійшлось без втручання правоохоронних органів. У сутичці в Одесі 2004 року брали участь три сторони: фанати-господарі міста, близько 100 київських хуліганів і місцева міліція[5].

Фанатський рух поділяється на "хуліганів" та "ультрас". Ультрас – це вболівальники, які активно підтримують свою команду під час футбольного матчу на стадіоні. Основна їхня мета – влаштувати шоу на стадіоні[6]. Метою ж хуліганів є відстоювання честі свого клубу поза межами стадіону. Як правило, у Європі ці два види футбольного фанатизму існують окремо один від одного. Проте в Україні обидві течії пов'язані, оскільки представники ультрас також беруть участь у навколофутбольних сутичках.

На сьогоднішній день хуліганський рух у Києві формується навколо чотирьох футбольних клубів: "Динамо", "Арсенал", "ЦСКА" та "Оболонь". Прихильники певної команди організовуються в об'єднання, так звані "фірми". Навколо київського "Динамо" існує п'ять основних хуліганських угруповань: "Kefir`s crew", "Capital`s", "Ultra Fazione", "Трудові ресурси", "U-27"[7]. Навколо "ЦСКА" та "Арсеналу" існує по одній "фірмі", відповідно "Army Legeon" та "Blazni FC".

У всіх хуліганських об'єднаннях існує чітка ієрархія, на чолі кожного стоїть лідер. Ним стає відповідальна людина, яка має великий авторитет і непересічні організаторські здібності. Зазвичай саме майбутній лідер створює "фірму". Обов'язки лідера фірми полягають у встановленні контактів з лідерами інших хуліганських об'єднань, організації та збору коштів для поїздки на виїзний матч своєї футбольної команди.

Усі опитані автором респонденти зазначили, що ієрархія в їхньому середовищі обмежується лише наявністю лідера та його помічника. Спираючись на власні спостереження, автор виділив три основні групи, що характеризуються тривалістю приналежності людини до субкультури футбольних хуліганів. До вищої категорії належать люди, які перебувають у русі протягом 3 – 5 років. Вони користуються чималим авторитетом і, як правило, складають "кістяк" певного хуліганського об'єднання. Свій авторитет вони заслужили шляхом постійної участі в бійках та у "виїздах". До другої категорії належать люди з невеликим досвідом перебування в субкультурі (від 2 років і менше). І, нарешті, до третьої – належать новачки й підлітки 15 – 17 років, яких називають "карланами".

На жаль, не існує статистичних джерел, які б дали змогу навести приблизну кількість людей, залучених до субкультури футбольних хуліганів. Респонденти зазначали, що у "фірмах" немає офіційного членства, а отже, і не ведеться облік учасників. На нашу думку, найбільша кількість футбольних хуліганів гуртується довкола футбольних клубів "Динамо" та "ЦСКА".

У хуліганському русі бере участь молодь переважно у віці 16 – 25 років. Плинність серед прихильників субкультури є високою через те, що участь у хуліганському русі пов'язана з постійним ризиком для життя й здоров'я її учасників.

Сьогодні більшість субкультур втратили зв'язок зі своїм первинним середовищем, це стосується й субкультури футбольних хуліганів. На сьогодні київські хулігани – це вихідці із заможних і середнього достатку сімей. Значна більшість представників даної субкультури є студентами вищих навчальних закладів. Усі інші – учні старших класів та люди, які закінчили навчання та працюють. Цікавою особливістю хуліганського руху в Києві є те, що часто його

представники належать і до інших молодіжних субкультур. Так, наприклад, серед фанатів "Динамо" чимало скінхедів, "Арсеналу" – панків.

Субкультура футбольних хуліганів не має чіткої ідеології. Фанатські організації створюються людьми, об'єднаними ідеєю вболівання за певну футбольну команду. Проте для хуліганів не так важливо підтримувати улюблену команду на стадіоні, як поза його межами.

Зарубіжні дослідники субкультури футбольних хуліганів убачають головну причину існування цього руху саме в людській природі. Про це, зокрема, пише відомий дослідник хуліганського руху, соціолог П.Марш[8]. Відданість фанатів улюбленому клубу переростає в ототожнення себе із цим клубом, а в перемогах команди вони відчувають свою безпосередню заслугу. Репутація команди та її фанів є для них єдиним цілим. Отже, для фанів те, що відбувається поза межами поля, так само важливо як і результат матчу[9]. У ході дослідження субкультури футбольних хуліганів у м. Києві, автор виявив, що багатьох її учасників насправді не дуже цікавить футбол як такий.

У зв'язку з особливостями становлення хуліганської субкультури в Києві, київські футбольні хулігани гуртуються навколо різних футбольних клубів за певним принципом.

Ще з часів СРСР футбольний клуб "Динамо" Київ був символом спротиву Москві. Після розпаду Радянського Союзу основними конкурентами "Динамо" стали команди з української національної ліги. З другої половини 90-х років до лав прихильників хуліганських "фірм", які вболівали за київське "Динамо" починає вступати чимало представників субкультури правих скінхедів[10]. Про це свідчить більшість опитаних респондентів-прихильників "Динамо". "Тоді бонів (правих скінхедів – С.О.) стало навіть більше ніж справжніх хуліганів, але їхня присутність була вигідною для наших "фірм". Згодом у деяких з цих "фірм" саме скіни стали кістяком"[11]. Сьогодні абсолютна більшість фанатів київського "Динамо" є прихильниками ультраправих поглядів. Така сама ситуація і з фанатами "ЦСКА". Вони мають спільні з "динамівцями" погляди, і через це майже не ворогують між собою й часто виступають єдиним фронтом у сутичках з хуліганами-вболівальниками інших клубів.

Інша ситуація з вболівальниками київського "Арсеналу". Серед прихильників цього футбольного клубу, переважають ліві ідеї. Це сталося в результаті того, що навколо клубу "Арсенал" об'єднувалися, в основному, представники молодіжного руху "Антифа" (скорочено від "антифашисти"). Про це свідчить більшість опитаних автором представників хуліганських "фірм", які вболівають за "Арсенал". "Я не мав нічого проти "Динамо", але профашистськи налаштовані фанати…[…]…довелося шукати альтернативу…"[12]. "Хоча серед хулів "Динамо" є багато людей яким все рівно на ідею, погоду там роблять саме фашики, отже іншим там не місце"[13]. Опитані автором респонденти усвідомлювали різницю між поняттями "фашизм" і "нацизм", проте термін "фашист" використовували по відношенню до людей з ультраправими поглядами. Цікавим є той факт, що подібне розмежування за ідейними поглядами характерне не лише для київських футбольних хуліганів, але й для всього хуліганського руху в Східній і Південно-Східній Європі[14].

Сьогодні у відносинах між представниками "фірм" різних футбольних клубів на перше місце майже завжди виступає ідейне протистояння. Проте, незалежно від того, які погляди домінують у середовищі "фірми", усі хулігани Києва характеризуються високим ступенем українського патріотизму. Однак, зустрічаються хулігани які не завжди підтримують ідеї своєї "фірми". Вони не вникають в ідеологію своїх "колег", і здебільшого є справжніми фанатами футбольного клубу.

Хулігани часто ставляться до висвітлення засобами масової інформації тих чи інших подій, або явищ у світі скептично, з недовірою. Щодо висвітлення в ЗМІ хуліганської діяльності, то всі без винятку опитувані звинувачували їх у викривленні фактів. Один з опитаних респондентів зазначив: "Так, неприємно читати, що футбольні хули це якась босота з неблагополучних сімей чи шайка наркоманів…"[15]. Проте, незважаючи на критику ЗМІ, кожна згадка про "навколофутбол" ніколи не залишається поза увагою хуліганів.

У середовищі футбольних хуліганів склалися специфічні норми моралі. Для новачків існує певне випробування. Таку людину запрошують уперше взяти участь у бійці, яка носить характер випробування. В залежності від того, як вдало себе проявить новачок, його приймають чи не приймають у "фірму".

Окрім добровільного рішення людини залишити хуліганський рух, існують обставини, за яких людину можуть позбавити членства у "фірмі". Безперечно, ганебним вважається зрада своєї фірми, яка частіше за все полягає в інформуванні суперників. Також виключення може відбутися через прояв слабкості під час бійки, втечу, або симуляцію.

Ставлення значної частини хуліганів до шкідливих звичок негативне. Адже паління, вживання алкоголю та наркотиків сприймаються ними як чинники, які стоять на заваді отриманню перемог у бійках між хуліганськими "фірмами".

Неприйнятними є вчинки, які можуть загрожувати безпеці "фірми", наприклад, повідомлення інформації про діяльність або наміри хуліганського угрупування з особами, які не є його членами. Неприпустимим є також інформування про стан справ усередині "фірми" ворожих хуліганських угрупувань. За скоєння такого вчинку людину виключають із лав "фірми" без права на повернення. До таких людей у подальшому ставляться з презирством усі фанатські об'єднання. Також з недовірою ставляться до осіб, які переходять з одного угрупування до іншого.

Футбольні хулігани вважають ганебним напади на перехожих з метою проявити свою силу. Про це свідчить один з респондентів: "Деякі підлітки думають, що раз ти хуліган, то можеш усіх лупити, це просто показує рівень людини. Авторитету так не заробиш"[16]. Натомість бійка з міліцією вважається почесною справою. "Фірма", представники якої не раз вступали в протистояння з міліцією, має неабиякий авторитет.

Незалежно від ставлення хуліганів до футболу, відвідування футбольного матчу, у якому бере участь їхній клуб, є обов'язковим. Кожне фанатське об'єднання має свій сектор на стадіоні. Оскільки хуліганські "фірми" підтримують стосунки з офіційними фанклубами, більшість з них мають можливість відвідувати ці сектори майже безкоштовно.

Як уже зазначалося, більшість футбольних хуліганів одночасно бере участь у русі "ультрас", тобто безпосередньо підтримують команди під час футбольного матчу. Протягом гри хулігани вболівають стоячи. Для моральної підтримки команди неодмінним є виголошення "зарядів" – коротких гасел, складених переважно у віршованій формі. Популярними також є співання пісень протягом матчу. Частіше за все співають традиційні пісні про Київ, наприклад, "Як тебе не любити, Києве мій". Кожна футбольна "фірма" надає пріоритет окремим пісням. Традиційним є також явище так званого "слему" (від англ. slam – хлопати, жбурляти). Слем влаштовується футбольними фанатами після кожного забитого своєю командою голу. Тоді після певного сигналу, фанати влаштовують штовханину між собою. Часто вболівальники влаштовують слем для провокації міліції. Хоча штовханину утворюють з метою розваги й виплеску емоцій, вона нерідко стає причиною серйозних травм її учасників "Це дуже весело, проте є велика вірогідність поламати собі ноги на східцях", зауважив респондент[17].

Неодмінним елементом уболівання є також "банери" (плакати) і "розтяги" – широкі плакати, які тримають декілька людей. Банери й розтяги виготовляються представниками субкультури власноручно. На сьогодні в Києві, як зазначила більшість респондентів, відбувається "банерна війна" між вболівальниками. Особливо прагнуть перевершити всіх і вразити суперників своїми плакатами ультрас. "Так, звичайно, це впливає певною мірою на авторитет фанів клубу"[18]. На плакатах зображують переважно клубну символіку (емблему, основні кольори, назву команди), або пишуть певні гасла. Окрім банерів і розтягів існує практика використання "димовух" й "фаєрів" (димові шашки й факели)[19].

Отже, ми розглянули етику поведінки футбольних хуліганів і представників ультрас на стадіоні під час матчу, тепер перейдемо до аналізу "навколофутбольної" діяльності хуліганських "фірм". Бійки, які відбуваються між футбольними хуліганами прийнято називати "забивон" або "махач". Домовленість про проведення сутички між хуліганами називають "забити махач"[20].

Якщо в місті відбувається "дербі" ("дербі" – матч між двома футбольними клубами одного міста – С.О.), тоді неодмінно відбудеться сутичка між хуліганами клубів-суперників. Лідери двох "фірм" домовляються про проведення бійки і детально обговорюють місце зустрічі. Місце пропонується однією зі сторін, якнайдальше від стадіону та людських очей. Якщо запропонована територія викликає сумніви хуліганів іншої "фірми", тоді їхній лідер, чи його помічник їдуть на "розвідку". Існує кілька місць, де традиційно влаштовуються бійки між хуліганськими угрупуваннями. Зазвичай, це віддалені куточки парків Дружби Народів, Солом'янського чи Голосіївського лісу тощо.

Обов'язковим є узгодження між лідерами "фірм" кількості учасників бійки, а також віковий ценз учасників. Проте трапляються випадки, коли одна з "фірм" нехтує попередньою домовленістю, наприклад, приводить більшу кількість людей, чи людей старших за віком. "Буває, що фірма не дотримується слова, але відміняти бій все одно не можна"[21]. У такому випадку постраждала сторона намагається помститися, а головним винуватцем вважається лідер "фірми". Зазвичай, помста має вигляд спонтанного нападу на суперників, після відстеження місця їх дислокації. У цьому випадку хулігани не зважають на місце бійки й кількість випадкових громадян. "Якщо домовлялись…ну….то треба дотримуватися цієї домовленості, якщо ні – то тебе обов'язково провчать" зауважив респондент[22].

Лідери хуліганських "фірм" мають контакти один з одним. Найчастіше вони домовляються по телефону або під час зустрічі, але ніколи за допомогою Інтернету через можливість відстеження їхніх планів міліцією.

Бійки між хуліганськими угрупуваннями відбуваються не лише за двосторонньої домовленості. Досить часто перед початком матчу "фірми" шукають зустрічі одна з одною, гуляючи містом. Для кращого відстеження хуліганів із ворожої "фірми" обирається "скаут". Скаутом називають людину, задачею якої є виявляти місцезнаходження суперників, та інформувати про це своїх товаришів. Також скаути повинні стежити за появою міліції, адже всі хулігани намагаються уникати втручання міліції в їхні бійки. Скаута обирають з членів хуліганського угруповання. Бажано, щоб його не знали члени інших "фірм". Одяг скаутів відрізняється від одягу інших представників субкультури. Вони намагаються не привертати до себе увагу й злитися з оточуючим натовпом. Про це розповів один із респондентів: "Ми скаутів одягаємо у спортштани і кєпочку, щоб не відрізнявся від більшості "пацанчиків" на вулицях"[23].

У Києві, як і по всій Україні, існує правило "fair fight", тобто "чесний бій". Це означає, що хулігани в сутичках між собою не використовують допоміжні засоби (кастети, біти, пляшки), і бійка проходить виключно врукопашну. Проте трапляються поодинокі випадки, коли правилом чесного бою дехто нехтує. Такі вчинки суворо засуджуються членами "фірми". "Краще не приносити з собою зброю, якщо навіть це буде просто палиця, адже це знижує статус вашої "фірми"[24]. Слід зазначити, що в сусідніх країнах, наприклад, Польщі, Росії, Румунії хулігани не дотримуються цього принципу[25].

Обов'язковою складовою діяльності футбольних хуліганів є відвідування виїзних матчів своєї команди. Люди, які постійно супроводжують свій футбольний клуб користуються високим авторитетом як всередині їхнього угрупування, так і серед членів інших "фірм". Для виїзду лідер "фірми" намагається зібрати якомога більше людей. Як правило, хулігани їдуть за власний кошт, переважно поїздом чи автобусом. Деякі хуліганські об'єднання, як це вже зазначалося вище, підтримують добрі стосунки з офіційними фанклубами, а окремі люди навіть є їх членами. Через це фанклуб часто спонсорує поїздку фанатів на виїзний матч.

У залежності від правил кожної "фірми", до виїзду готуються по-різному. У хуліганських угрупуваннях, домінуючим елементом яких є представники руху "straight edge"[26], суворо забороняється вживати алкоголь напередодні та під час поїздки. Один із респондентів це пояснює так: "Хіба можна бути готовим до зустрічі із суперником, якщо всю ніч "бухав" у поїзді"[27]. Проте існують "фірми" де традиційним є попереднє "святкування" виїзду, що супроводжується вживанням алкогольних напоїв.

Прибувши до чужого міста, хулігани намагаються вести себе обережно, тримаючись гуртом. Нерідко буває, що хулігани переховуються вулицями міста до початку матчу. Це відбувається в разі, якщо їх приїхало занадто мало й вони не можуть протистояти місцевим хуліганам.

Коли відбувається гра збірної України, тоді зазвичай усі хуліганські "фірми" місцевих команд об'єднуються, щоб протистояти приїжджим. Таке об'єднання називають "capitals". "Коли йде гра збірної України, тоді всі…ну…майже всі фірми об'єднуються і, стиснувши зуби протистоять суперникам пліч опліч"[28].

Особливістю хуліганського руху в Києві є те, що в повсякденному житті окремі представники різних ворогуючих "фірм" нерідко товаришують між собою. За словами одного з респондентів: "Людина у "фірмі" і людина у буденному житті – різні речі. В університеті ви можете потискати один одному руки, а в сутичці бити один одному пики, це як два різних виміри"[29]. Проте, часто трапляються випадки, коли особисті конфлікти з хуліганського життя переносяться на

повсякденне. Якщо стосунки між окремими "фірмами" сильно загострюються, починається так зване "полювання" одного угрупування на інше. "Часто сидиш удома по два тижні, бо знаєш, що як вийдеш на вулицю, то тобі хана"[30], зазначив один з опитаних автором представників хуліганської фірми "Blazni FC".

Представники субкультури футбольних хуліганів чимало уваги приділяють зовнішньому вигляду. Стиль одягу майже повністю запозичений від хуліганів Великобританії, основною особливістю якого є надання переваги одягу таких фірм Fred Perry, Burberry, Lonsdale, Lacoste, Polo, Ben Sherman тощо.

Верхній одяг представлений футболками, сорочками та регланами вищевказаних фірм. У поясному одязі домінують джинси. Як зазначили всі без винятку респонденти, одяг прийнято купляти на секонд-хендах. Футбольні хулігани надають перевагу спортивному взуттю, переважно світлих кольорів з пласкою підошвою, або стилізованим під військові черевики, здебільшого фірми Dr.Martens.

До аксесуарів можна віднести шарфи та кепки. Пірсинг серед хуліганів майже не поширений, через незручність під час бійки. Великою популярністю користуються татуювання.

Розглянувши різні аспекти активності футбольних хуліганів Києва, автор дійшов висновку, що спонукальним мотивом залучення молоді до цього руху не обов'язково є любов до футболу. Респонденти зазначали, що приблизно половина їхніх "колег" не цікавляться футболом, а приєдналися до руху з інших міркувань "Футбол – згуртовує, але це далеко не основне…"[31].

Автор виділив чотири основні причини, з яких люди обрали для себе шлях футбольного хуліганства. По-перше, це спосіб втечі від буденного життя. Аналізуючи відповіді респондентів, можна стверджувати, що чимала частина київських футбольних хуліганів веде подвійне життя. Це стосується здебільшого представників руху віком 24 – 25 років. Четверо з опитаних респондентів були кваліфікованими спеціалістами й займали достатньо престижні посади, двоє з них мали власні сім'ї, але, як зазначив один із респондентів: "Крім друзів з "фірми" про нашу діяльність більше ніхто не знає"[32].

По-друге, багатьох людей долучатися до руху спонукали "спортивні" міркування. Участь у бійках дає їм стимул постійно підтримувати себе в добрій спортивній формі, чи навіть почати займатися яким-небудь видом спорту. "У бійках здобуваєш досвід... після цього ти впевнений, що завжди здатний постояти за себе і за своїх близьких"[33].

По-третє, чимало людей стають футбольними хуліганами, через те що їх у це середовище привели друзі або родичі. Деякий час вони перебувають у русі з цікавості, потім, знаходячи там нових товаришів, залишаються на тривалий період. Таким чином, основним для таких хуліганів є спілкування з друзями. "Мене привів брат… потім познайомився з хлопцями, з деякими сильно здружився, так і вийшло"[34]. І, нарешті, люди приєднуються до футбольного хуліганства через можливість подолати внутрішні комплекси й проявити себе в бійках, здобуваючи авторитет серед однолітків. До цього слід додати й те, що останнім часом зовнішній стиль представників досліджуваної субкультури стає все більш модним серед молоді, що теж певною мірою впливає на популярність хуліганського руху.

Проаналізувавши особливості діяльності прихильників досліджуваної субкультури, автор дійшов висновків, що на сьогоднішній день навряд чи доцільно називати хуліганство саме "футбольним". Адже метою переважної більшості молоді, залученої до субкультури є проведення бійок між створеними нею угрупуваннями для ствердження свого авторитету серед однолітків. Футбольний клуб, у даному випадку, відіграє лише символічну роль і деякою мірою слугує виправданням для хуліганів їх дій.

---

[1] Marsh P. Football violence and hooligananism in Europe. – Amsterdam, 1996. – 146 p.

[2] Алмашин В. Don't Stop. Вболівальники-Фанати-Хулігани. Історія руху прихильників ФК "Динамо Київ" у спогадах очевидців. – К., 2006. – 104 с.

[3] Бримсон Д. Фанаты. – СПб., 2005. – С. 4.

[4] Алмашин В. Вказ. праця. – С. 44.

[5] Бримсон Д. Вказ. праця. – С. 103.

[6] Зап. автором в грудні 2007 р. від Антонова А., 1987 р.н., футбольного хулігана "Арсеналу".

[7] [Ел.ресурс]// Навколофутбольний портал. – Режим доступу: http://hooligans.org.ua/

[8] Marsh P. Вказ. праця. – С. 55.

[9] Бримсон Д. Футбольный хулиган 2001. – М., 2005. – С. 24.

[10] Праві скінхеди – представники молодіжної субкультури, основою ідейних поглядів якої є расизм та ультранаціоналізм.

[11] Зап. автором в грудні 2007 р. від Павленко Р., 1981 р.н., футбольного хулігана "Динамо".

[12] Зап. автором в січні 2008 р. від Олексія, 1988 р.н., футбольного хулігана "Арсеналу".

[13] Зап. автором в березні 2008р. від Кравціва К., 1985 р.н., футбольного хулігана "Арсеналу".

[14] Бримсон Д. Фанати. – С. 145 – 220.

[15] Зап. автором в березні 2008 р. від Яковича О., 1989 р.н., футбольного хулігана "Арсеналу".

[16] Зап. автором в грудні 2007 р. від Ланкуня Г., 1982 р.н., футбольного хулігана "Динамо .

[17] Зап. автором в грудні 2007 р. від Шпак О., 1987 р.н., футбольного хулігана "ЦСКА".

[18] Зап. автором в березні 2008 р. від Косика Ю., 1985 р.н., футбольного хулігана "ЦСКА".

[19] Бримсон Д. Футбольный хулиган 2001. – М., 2001. – С. 30.

[20] Алмашин В. Вказ. праця. – С. 39.

[21] Зап. автором в січні 2008 р. від Тарташника В., 1982 р.н., футбольного хулігана "ЦСКА".

[22] Зап. автором в грудні 2007 р. від Ланкуня Г., 1982 р.н., футбольного хулігана "Динамо".

[23] Зап. автором в березні 2008 р. від Кравціва К., 1985 р.н., футбольного хулігана "Арсеналу".

[24] Зап. автором в грудні 2007 р. від. від Волкова П., 1987 р.н., футбольного хулігана "Динамо".

[25] Marsh P. Вказ. праця. – С. 122.

[26] Від англ."Straight Edge" – "прямий кут" або "чітка межа". Молодіжна субкультура, представники якої, зокрема, відмовляються від вживання тютюну, алкоголю, наркотиків.

[27] Зап. автором в березні 2008 р. від Кравціва К., 1985 р.н., футбольного хулігана "Арсеналу".

[28] Зап. автором в грудні 2007 р. від Хоменко І., 1987 р.н., футбольного хулігана "Динамо".

[29] Зап. автором в січні 2008 р. від Семенькова К., 1987 р.н., футбольного хулігана "ЦСКА".

[30] Зап. автором в березні 2008 р. від Романа, 1985 р.н., футбольного хулігана "Арсеналу".

[31] Зап. автором в грудні 2007 р. від від Кудренко Д., 1986 р.н., футбольного хулігана "Арсеналу".

[32] Зап. автором в грудні 2007 р. від Павленко Р., 1981 р.н., футбольного хулігана "Динамо".

[33] Зап. автором в березні 2008 р. від Романа, 1985 р.н., футбольного хулігана "Арсеналу".

[34] Зап. автором в грудні 2007 р. від Антонова А., 1987 р.н., футбольного хулігана "Арсеналу".

В статье рассматриваются особенности норм морали и поведения представителей субкультуры футбольных хулиганов Киева. Автор выясняет причины, по которым молодежь решает вступать в ряды футбольных хулиганов.

Ключевые слова: хулиган, субкультура, околофутбол, драки, выбор.

The article describes the specific features of moral and behavior of representatives of subculture of football hooligans in Kyiv. Author analyzes the reasons why today young people join the rows of football hooligans.

Key words: hooligan, subculture, football-related, fights, choice.

Наші автори

Барташук Олеся – викладач кафедри української мови та літератури Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії.

Божко Лариса – пошукач кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Борисенко Валентина – доктор історичних наук, провідний науковий співробітник НДІУ МОН України, професор кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Бріцина Олександра – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського Національної Академії Наук України.

Буйських Юлія – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Булгакова Людмила – кандидат історичних наук, головний зберігач фондів музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства Національної Академії Наук України.

Гальчак Богдан – доктор, професор Інституту політології університету у Зеленій Гурі, Польща.

Гирич Ярослав – аспірант кафедри новітньої історії України Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

Гребеньова Валентина – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Длінна Тетяна – кандидат історичних наук, завідуюча кафедрою суспільних дисциплін Миколаївського обласного Інституту післядипломної педагогічної освіти.

Кремльова Ірина – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту етнології і антропології імені М.М.Міклухо-Маклая Російської Академії Наук.

Кухаронак Тетяна – кандидат історичних наук, доцент, старший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, етнографії і фольклору імені К.Крапіви Національної Академії Наук Білорусії.

Лукашенко Аліса – аспірантка кафедри історії Росії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Михальчук Оксана – асистент кафедри українознавства Луцького національного технічного університету.

Олюніна Ірина – викладач кафедри етнології, музеології та історії мистецтв історичного факультету Білоруського державного університету.

Онищук Стелла – студентка магістратури кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Певна Оленка – професор історії мистецтва Річмондського університету, штат Вірджінія, США.

Прігарін Олександр – докторант кафедри археології і етнології України історичного факультету Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Пушкарьова Наталія – доктор історичних наук, провідний науковий співробітник Інституту етнології і антропології імені М.М. Міклухо-Маклая Російської Академії Наук, постійний Представник Росії у IFRWH.

Тюхтенева Світлана – кандидат історичних наук, докторант, член Мережі етнологічного моніторингу та раннього попередження конфліктів Інституту етнології і антропології імені М.М. Міклухо-Маклая Російської Академії Наук.

Харчишин Ольга – кандидат філологічних наук, науковий співробітник відділу фольклористики Інституту народознавства Національної Академії Наук України.

Чорна Лілія – аспірантка кафедри Новітньої історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 26

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка
Технічний редактор Ольга Лагунова

На першій сторінці обкладинки малюнок Я.Гніздовського.

Підписано до друку 19.09.2008. Формат 61х86/8.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 16.
Тираж 300.